BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Universidad de Santiago de Compostela

Indigenismo y movilización política en América Latina: los tawahkas.

Águeda Gómez Suárez

Tesis de Doctorado

Facultad: Ciencias Políticas y Sociales

Director: Dr. Ramón Maíz Suárez

2001

TESIS DOCTORAL

INDIGENISMO Y MOVILIZACIÓN POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA: LOS TAWAHKA

Águeda Gómez Suárez

INDICE:

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN (8-36)

I.1.PRESENTACIÓN

I.1.1. Objetivos
I.1.2. Hipótesis
I.1.3. Estructura de la tesis

I.2.METODOLOGÍA

CAPÍTULO II: TEORÍA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y DE LAS IDENTIDADES INDÍGENAS (37-94)

II. 1. COMPRENDER LA ACCIÓN COLECTIVA INDÍGENA: ELEMENTOS DE ANÁLISIS Y ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN

II.1.1. LA COMPLEMENTARIEDAD DE LOS ENFOQUES SOBRE LA ACCIÓN COLECTIVA: MOVILIZACIÓN DE RECURSOS Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

II.1.1.1.Teorías sobre el Análisis de Contextos y las Estructuras de Movilización

II.1.1.2.Teorías sobre los Procesos de Análisis de la Identidad

II.1.2.LOS NUEVOS DESARROLLOS TEÓRICOS SOBRE LA ACCIÓN COLECTIVA

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

II.2. DISCURSOS SOBRE EL SUJETO "INDÍGENA"

II.2.1. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA.

II.2.2. TEORÍAS SOBRE LA IDENTIDAD INDÍGENA: LOS NIVELES DE SENTIDO

II.2.2.1. Tesis Socio-biologicista

II.2.2.2. Tesis Civilizatoria o Evolucionista

II. 2.2.2. Tesis Culturalista o Indigenista

II. 2.2.3. Tesis Marxista

II.2.2.4. Tesis Socio-Histórica o Pan-indianista

CAPÍTULO III: MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA (95-170)

III.1. ANÁLISIS DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

III.2 PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LAS MOVILIZACIONES INDÍGENAS

III.3. EL ENTORNO LATINOAMERICANO: OPORTUNIDAD POLÍTICA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

III.4. LA FORMA DE LA ACCIÓN COLECTIVA: ESTRUCTURA DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

III.5. LOS NIVELES DE SENTIDO: FORMAS DE INTERPRETACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

III.6. APROXIMACIÓN A ALGUNAS EXPERIENCIAS DE MOVILIZACIONES INDÍGENAS

III.6.1.ESTRATEGIAS DE MOVILIZACIÓN CON PREDOMINIO DE ÁMBITO NACIONAL: COLOMBIA, ECUADOR Y PARAGUAY

III.6.2.ESTRATEGIAS DE MOVILIZACIÓN CON PREDOMINIO DE ÁMBITO REGIONAL: BOLIVIA, NICARAGUA, MÉXICO Y PERÚ

III.6.3.ESTRATEGIAS DE MOVILIZACIÓN CON PREDOMINIO DE ÁMBITO LOCAL: BRASIL, GUATEMALA Y HONDURAS

CAPÍTULO IV: ANÁLISIS DEL OBJETO DE ESTUDIO: ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO TAWAHKA (171-248)

IV.1.UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL GRUPO TAWAHKA

IV.2.CARACTERÍSTICAS DEL PUEBLO TAWAHKA

IV.3. ANÁLISIS HISTÓRICO DEL PUEBLO TAWAHKA

IV.4. ESTRUCTURA TERRITORIAL DE LAS COMUNIDADES TAWAHKAS

IV.5. CARACTERÍSTICAS DEL SISTEMA SOCIAL Y POLÍTICO TAWAHKA

IV.6. ESTRUCTURA ECONÓMICA DEL PUEBLO TAWAHKA

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

IV.7. ANÁLISIS DEL SISTEMA CULTURAL TAWAHKA

IV.8. COSMOVISIÓN Y CAPITAL SIMBÓLICO DEL PUEBLO TAWAHKA

CAPÍTULO V: ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA TAWAHKA (249-387)

V.1. ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA TAWAHKA

V.2. ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA DEL MOVIMIENTO TAWAHKA

V.2.1. CENTROAMÉRICA EN EL SISTEMA INTERNACIONAL

V.2.2. CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS Y DEMOGRÁFICAS DE HONDURAS

V.2.3. ACTORES POLÍTICOS E INSTITUCIONALES DEL SISTEMA POLÍTICO HONDUREÑO

V.2.3.1. Los Intentos de Construcción del Estado Hondureño

V.2.3.2. Evolución Histórico-Política. La Transición Democrática

V.2.3.3. El Régimen Político en Honduras

V.2.3.4. El Sistema de Partidos y el Comportamiento Electoral.

V.2.3.5. Otros Actores y Grupos de Presión

V.2.4. POLÍTICAS INDIGENISTAS DEL GOBIERNO DE HONDURAS: ACTORES E INSTITUCIONES

V.2.5. POLÍTICAS INDIGENISTAS INTERNACIONALES: ACTORES E INSTITUCIONES

V.2.5.1. Organismos Intergubernamentales y Supranacionales

V.2.5.2. Agencias Gubernamentales y Organizaciones no Gubernamentales

V.2.5.3. Políticas Indigenistas de otras Naciones

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

V.3. ORGANIZACIÓN Y MOVILIZACIÓN DE RECURSOS DEL MOVIMIENTO TAWAHKA

V.3.1. FORMAS DE ORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO TAWAHKA

V.3.2. REDES DE RELACIONES Y ALIANZAS TAWAHKAS

V.3.3. REPERTORIOS DE MOVILIZACIÓN. EL PROCESO DE ADOPTAR, ADAPTAR E INVENTAR

V.3.4. REPERTORIO DE RECURSOS PARA LA MOVILIZACIÓN TAWAHKA

V.4. EL ANÁLISIS DEL DISCURSO POLÍTICO TAWAHKA: LOS "MARCOS DE INTERPRETACIÓN".

V.4.1.ESQUEMAS COGNITIVOS Y SIMBÓLICOS. "SOTCK CULTURAL" E IDENTIDAD FRACTURADA

V.4.2.EL MOMENTO DE LA "LIBERACIÓN COGNITIVA" ¿CÓMO, CUÁNDO Y POR QUÉ?

V.4.3. MARCO PRINCIPAL Y MARCOS DERIVADOS. DE LA IDENTIDAD A LA IDEOLOGÍA. MEMORIA, PRAXIS Y UTOPÍA

V.4.4. EL DISCURSO DE PROTESTA Y LA ACCIÓN COLECTIVA DEL MOVIMIENTO ¿DE LA IDENTIDAD AL INTERÉS?

V.4.5. COMUNICACIÓN DE LOS "MARCOS DE INTERPRETACIÓN". EL IMPACTO: RESONANCIAS Y ALINEAMIENTOS

V.5. LA CONSTRUCCIÓN DE LAS "OPORTUNIDADES POLÍTICAS" POR EL MOVIMIENTO TAWAHKA

CONCLUSIONES (388-401)

ANEXO (402-408)

BIBLIOGRAFÍA (409-442)

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

I.1.PRESENTACIÓN

Durante el siglo XX, los conflictos étnicos han surgido como una presencia perturbadora en prácticamente todas las regiones del mundo. Las modalidades de lucha, así como su intensidad y escala, han sucedido con una disposición muy heterogénea (Stavenhagen, 1996; Gurr, 1995) Todo parece indicar que, en la actualidad, nos dirigimos hacia una intensificación gradual de los mismos, con la consiguiente influencia creciente en los procesos sociopolíticos que se van a desarrollar en las primeras décadas de este tercer milenio, complejizando el panorama político originado por la conflictividad derivada del "factor diferencial".

La emergencia de los movimientos indígenas como "nuevos"[1] sujetos políticos en los escenarios vigentes ha generado importantes avances normativos en el reconocimiento de los derechos indígenas[2], en los terrenos nacional e internacional. En los países de América Latina, los movimientos sociales indígenas se han deslizado desde el rol de actores marginales de sus escenarios nacionales, hacia su conversión en agentes protagonistas de la sociedad civil[3].

El camino más promisorio para comprender, desde la ciencia política y la sociología, la actual realidad de las corrientes indígenas precisa de rigurosas investigaciones que cubran el considerable e insondable vacío histórico de carácter teórico, metodológico y analítico de esta nueva realidad compleja, múltiple y cambiante.

---

[1] Rodolfo Stavenhagen y Ted Robert Guur consideran que a lo largo de la historia han existido conflictos étnicos. Lo novedoso es el modo con el que las nuevas movilizaciones políticas étnicas están apareciendo en el contexto de las dos últimas décadas. (Stavenhagen, 1996: 4; Gurr: 1995: 90)

[2] El movimiento indígena zapatista de Chiapas (México), el alzamiento indígena en Ecuador que precipitó la dimisión del presidente del país[2], las nuevas tendencias electorales en Perú, las manifestaciones indígenas en Brasil contra la Celebración del "descubrimiento" del país por los portugueses, las movilizaciones populares en Bolivia, donde el 90% de la población campesina es indígena y la llegada al poder de un líder indígena como vicepresidente del país, el líder katarista Víctor Hugo Cárdenas en el pasado gobierno (1993-1997), y las recientes rebeliones en Guatemala y Bolivia, demuestran que cada vez la participación política de la población indígena se esta incrementando. Noticias de prensa de los días 20, 21, 23 e 24 de enero del 2000, en los periódicos "El Comercio", "El Expreso" y "El Universo" de Ecuador. El País, 14,15 y 16 de abril del 2000; El País, 23 de abril del 2000; El País, 10 y 21 de abril del 2000.

[3] Se calcula que en 1990 existían más de 2000 grupos étnicos y religiosos en el mundo, lo que supone un total aproximado de 900 millones de personas, es decir, una sexta parte de la población total mundial. Para observar la

Esta investigación pretende responder y reflexionar en torno a la siguiente cuestión: ¿por qué emergen en el presente momento histórico estos movimientos sociales indígenas en los países de América Latina? Los elementos determinantes que rodean esta interpelación se relacionan con cuestiones en torno a las causas que propician la irrupción de movimientos sociales de carácter étnico, las formas de los procesos de construcción de la acción colectiva, los tipos de organizaciones y perfiles humanos que componen estos levantamientos, las características de sus persistentes formas organizativas y las peculiaridades de los contextos históricos concretos en los que germinan.

La senda que se ha adoptado en el presente trabajo, se apoya en el paradigma *constructivista*, que entiende que "las realidades sociales" son construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos. La "realidad" aparece como un ente contingente, con marcados rasgos de pluralidad y de fuerte carácter sociohistórico provisional que, paradójicamente, resulta comprensible dentro de un escenario en continua transformación. La "construcción de la realidad", sin embargo, no se realiza en un "vacío social y cultural", ni siquiera se rige únicamente por cierta "arbitrariedad" de los *constructos*. La "etnicidad" es entendida como un *constructo*, una invención o elemento "imaginado" en circunstancias particulares y por razones específicas, de carácter contingente y transitorio. Tanto la cultura de una sociedad como su "etnicidad" son el resultado de procesos que transcurren en contextos políticos, económicos y sociales muy concretos, que amplían o restringen la capacidad autodefinidora de un grupo (Stavenhagen, 1996:25; Gurr, 1995:4)

Esta pesquisa pretende reflexionar en torno al proceso de construcción de las movilizaciones colectivas y políticas de los movimientos indígenas de las dos pasadas décadas. Para ello, la investigadora optó por utilizar un marco teórico en torno a las "teorías de los movimientos sociales" que

distribución de los grupos étnicos por continentes, expresiones políticas, factores que inciden en la movilización étnica y otras variables, se recomienda revisar la obra de Ted Robert Gurr (Gurr, 1995:10)

comprenden las tesis de la escuela de la "Estructura de Oportunidad Política", los postulados de las "Estrategias de Movilización" y los "Marcos de Interpretación" o "Frame Analysis" (McAdam, Tarrow, Kriesi y Gamson 1999; Snow, Benford y Hunt, 1993; Klandermans et al, 1988; Melucci, 1995 y otros) El camino más adecuado para llevar a cabo esta difícil pretensión, es a través del "estudio de caso" de un pueblo indígena concreto. En este caso se ha seleccionado el pueblo tawahka, ubicado en la selva caribeña de la Mosquitia Hondureña, que ha sido elegido como singularidad microsociológica que requiere de especial atención.

La pertinencia de esta opción estratégica del "estudio de caso" frente a otra metodología de análisis, responde al hecho de ser una de las formas más adecuadas para verificar, dar validez y comprobar las hipótesis que componen el "edificio teórico" seleccionado (Eckstein, 1984:117-173), además de permitir realizar análisis intensivos, que facilitan las investigaciones "etic" del sujeto/objeto, consiguen capturar lo "particular y único" de los fenómenos sociopolíticos y permiten realizar evaluaciones de diferentes variables que posteriormente pueden extrapolarse e inferirse al resto del universo de "los movimientos sociales".

Aunque han sido muy frecuentes los "estudios de caso" en la historia de la sociología y la ciencia política, no siempre sus aportaciones en torno a la interpretación de los fenómenos sociopolíticos han recibido una valoración justa en los "altos niveles de la teoría política y sociológica". Ello, pese a ser una de las estrategias más apropiadas para medir las probabilidades de éxito de unos postulados teóricos, estudiar casos extraordinarios o cruciales sobre un fenómeno, evaluar las leyes generales de una teoría, explorar nuevos marcos teóricos y conseguir pruebas irrefutables del cumplimiento de una teoría para comprender las lógicas de las "acciones colectivas".

Las razones que han incidido en la elección de este objeto de estudio para que ocupe el lugar preferencial que el "estudio de caso" otorga a su objeto de análisis, corresponden a la escasa atención y presencia en la tradición disciplinaria de estudios en esta zona y sobre esta área temática. Aparecen,

únicamente, algunas referencias de este grupo indígena en las anotaciones esporádicas que los piratas y corsarios europeos realizaron a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII en sus frecuentes visitas a esta floresta centroamericana, y el posterior estudio antropológico realizado con gran rigor por el alemán Eduard Conzemius durante los primeros años del siglo XX. Hay que esperar a los años ochenta para encontrar nuevas y escasas observaciones en torno a las costumbres, culturas, tradiciones, entorno natural, historia y praxis política del pueblo tawahka.

Por otro lado, la condición del hábitat tawahka, en un espacio de selva húmeda tropical impone un talante singular y diferente a sus mecanismos, tácticas y estrategias de movilización e imprime al proceso de construcción política, un intenso interés añadido. Otro de los elementos que ha decidido la selección de este grupo social se relaciona con los efectos políticos y sociales que pueden ocasionar estas construcciones políticas de la "ciudadanía", entendida no de un modo "universalista", sino como un concepto culturalmente significativo y un producto fortuito de las luchas por la dignidad y la autonomía de la sociedad civil (Jelin, 1996), en los sistemas democráticos centroamericanos, donde la "gobernabilidad" se caracteriza por la ineficiencia en las actuaciones de los estados y gobiernos, la inexistente y casi nula *sostenibilidad* de las políticas públicas, la escasa consolidación de mecanismos de participación, la desarticulación entre sociedad y partidos políticos y una cultura ciudadana de carácter pre-político (Torres Rivas, 1998)

Este estudio se enfrenta a un doble desafío; por una parte, el encuentro con una realidad muy ajena a los códigos culturales cercanos al/a investigador/a occidental. Lo "indígena", para las sociedades occidentales, pese a ser una construcción o ficción, resulta una categoría con una alta carga simbólica, pues se ubica en el espacio de nuestro "otro" más radical, a la par que representa el paradigma de la depauperación. El exotismo de poder observar y convivir con comunidades indígenas de selva húmeda tropical, con una realidad tan diametralmente opuesta a las sociedades modernas, resulta atractivo y, paradójicamente, desalentador, pues pareciera que el objeto se

muestra demasiado inefable para asir con los artefactos propios de los países opulentos.

Siguiendo con la anterior línea argumental, aparece un segundo obstáculo que sortear en esta investigación, que ya no se refiere a las cualidades y particularidades del objeto de estudio, sino que se corresponde con el modelo teórico seleccionado para juzgar, interpretar y discernir a este objeto de estudio. De nuevo se desencadena un inesperado "choque de culturas", pues la decisión de la elección de este encuadre teórico se ha inclinado por la opción más integral, completa y perfeccionada en torno a la producción en los campos de las "teorías sobre los movimientos sociales", que reúne la tríada teórica: "estructura de oportunidad política", "estructura de movilización" y "marcos de interpretación", de un modo ejemplar. Sin embargo, no deja de ser "arriesgado" el uso de modelos teóricos, creados desde la matriz cultural occidental, para interpretar realidades que se encuentran en las antípodas de los códigos dominantes en los márgenes de los países del llamado "Tercer Mundo".

Finalmente, se decidió enfrentar este riesgo, por una razón fundamental: la insuficiencia de los modelos teóricos, dirigidos al diagnóstico de los movimientos sociales indígenas en el continente americano. Por ello, esta tesis pretende ser una pequeña aportación hacia el camino necesario de la construcción y perpetuación de múltiples estudios en torno a las especificidades, causas, factores y elementos que conforman los movimientos indígenas o étnicos en América Latina, y que, formalmente, podrían extrapolarse al resto de movimientos que en otros lugares presentan peculiaridades similares.

I.1.2. Objetivos.

Los objetivos generales que esta exploración ha intentado formalizar se resumen en cuatro áreas: la primera vinculada a la temática de las movilizaciones indígenas en América Latina; la segunda concretiza el

interés por el estudio global del proceso de construcción del movimiento tawahka y los factores que lo han determinado; la tercera se refiere a los desarrollos constructivos de las "identidades colectivas" en este grupo humano; y la cuarta intenta valorar el impacto político que este movimiento y el resto de movilizaciones indígenas esta ocasionando en los sistemas políticos de América Latina, dentro del marco internacional. Los objetivos propuestos son los siguientes:

- Estudiar las causas de emergencia de las movilizaciones indígenas en América Latina durante las dos últimas décadas, diseñar una clasificación en torno a los movimientos indígenas en América Latina y agrupar las experiencias reales de dichas movilizaciones.

- Describir la etnografía del pueblo tawahka y reflexionar en torno a la construcción de la "identidad colectiva" en contextos sociales donde existen fuertes rasgos adscriptivos (históricos, étnicos, lingüísticos, culturales, geográficos, etc)

- Analizar las características del proceso de construcción del movimiento tawahka a través del análisis de su "estructura de oportunidad política" y de la exploración de las " estructuras de movilización", así como detectar los "marcos de interpretación" de sus argumentos discursivos.

- Señalar los factores políticos, sociales, históricos, económicos y culturales que han influido en el proceso de construcción de la movilización política tawahka, en las últimas décadas.

- Ponderar el papel del movimiento tawahka para el sistema político democrático de Honduras, calcular el impacto del movimiento indígena latinoamericano en los sistemas políticos actuales y especular en torno al debate de lo "diferente" como el nuevo reto de las democracias actuales para la definición de las "nuevas ciudadanías".

I.1.3. Hipótesis.

Las hipótesis básicas que han encuadrado y dirigido esta investigación, están directamente relacionadas con los objetivos perseguidos y con la selección del marco teórico. La primera hipótesis apunta a la constatación de la aparición de los "movimientos indígenas" como modernos "sujetos sociales y políticos". Seguidamente se especula en torno a la concepción *constructivista* del enfoque utilizado en el análisis global. Posteriormente se reflexiona en torno a las posibles causas de este fenómeno y, finalmente, se contempla el problema de las "identidades colectivas". Las variables dependientes que determinan a la variable independiente a analizar en esta investigación, la "construcción de la movilización política tawahka", resulta determinada por el proceso complejo de interrelación entre los múltiples factores. De modo esquemático, las hipótesis planteadas son las que a continuación, se citan:

- En las dos últimas décadas, en los países latinoamericanos, se están generando fenómenos emergentes de movilizaciones políticas colectivas por parte de los movimientos sociales indígenas, que están provocando transformaciones en los sistemas políticos de estos países y en menor medida, en el contexto internacional.

- Estos movimientos sociales indígenas latinoamericanos, cabe considerarlos como construcciones históricas y sociales determinadas por los cambios en los contextos inmediatos y globales en que se insertan los actores sociales.

- Los procesos de movilización política indígena en América Latina, y en concreto, del pueblo tawahka, se edifican como el producto de una multiplicidad de factores de carácter político, social, histórico económico y cultural.

- El surgimiento actual de los movimientos sociales indígenas en América Latina se debe a la transformación del sistema político, de la estructura socioeconómica, de las políticas indigenistas y de los procesos históricos, en el ámbito internacional, nacional y local de estos países, que generan contextos de "oportunidad política" más o menos favorables.

- Las estrategias de movilización de las organizaciones políticas indígenas (estructura organizativa, redes de relaciones, liderazgo político, organización de recursos, repertorios de movilización, etc), pueden favorecer la génesis, desarrollo y expansión de su movimiento político.

- Los discursos políticos elaborados por las organizaciones indígenas en contextos históricos determinados, a partir de unos singulares "marcos de interpretación" derivados de las significaciones intersubjetivas de sus historiografías, estructuras sociales, identidades colectivas, sistemas culturales, estructuras económicas, sistemas políticos, cosmovisiones y capitales simbólicos, van a propiciar la legitimidad de estos nuevos actores y de sus proyectos políticos, en el escenario nacional e internacional.

- En una comunidad indígena, la existencia de rasgos adscriptivos diferenciales, no garantiza la presencia de una fuerte identidad étnica y política, pues las identidades colectivas se edifican como constructos sociales que se genera en contextos políticos, económicos y sociales concretos, que amplían o restringen la capacidad autodefinidora de un grupo.

I.1.4. Estructura de la tesis.

La estructura de esta tesis pretende ser un esfuerzo de indagación para responder a las hipótesis que se han formulado anteriormente, y que pretenden explicar la pregunta que inicia esta investigación: ¿por qué se construyen en la actualidad, movilizaciones políticas indígenas, tales como

el movimiento tawahka?. Esta exploración consta de un primer momento donde se procede a la exposición del marco teórico: primero con una reflexión en torno a las reflexiones en torno al estudio de los movimientos sociales en general. Para ello, se recurre al prolífico caudal de paradigmas teóricos clásicos en torno al campo de los movimientos sociales.

Seguidamente, una escueta reflexión aborda el origen de los enfoques clásicos sobre la "acción colectiva" (teorías de la "lógica de la acción racional" y teoría marxista), evaluando las fortalezas y debilidades de las dos escuelas paradigmáticas que recientemente han marcado el panorama teórico en torno a los "movimientos sociales" ("movilización de recursos" y "nuevos movimientos sociales") A continuación, se justifica la adopción de las tres perspectivas que se han erigido recientemente como resultado del consenso entre las orientaciones anteriormente mencionadas: la "estructura de oportunidad política"; la "estructura de movilización", propias del enfoque de la movilización de recursos; y los "marcos de interpretación". Con estos tres enfoques se pretende explicar la "instrumentalidad" de la acción social, los procesos de "comunicación", las fases de "formación de identidad" y los procedimientos seguidos en la "construcción de la realidad social".

Después de esta disertación en torno a las taxonomías teóricas sobre los movimientos sociales y la acción colectiva, sucede la reflexión en torno a la "identidad colectiva indígena", posteriormente se expone una clasificación de las distintas teorías históricas que han intentado definir la "identidad colectiva indígena" en función de la selección de un elemento relevante y explicativo que precisa el hecho diferencial de la "identidad" indígena: tesis socio-biologicista, tesis civilizatoria o evolucionista, tesis culturalista o indigenista, tesis marxista y tesis sociohistórica o *pan-indianistas*.

El tercer capítulo, se centra en una reflexión genérica y global en torno al movimiento indígena en América Latina: características; causas del surgimiento; antecedentes históricos; estructuras y perfiles de las fórmulas de movilización; articulación del interior del contexto integral de desarrollo

y análisis del discurso ideológico, diferenciando aquellos que enfatizan los factores culturales, de los que subrayan las dimensiones económicas, o de los que intentan integrar ambos enfoques. Finalmente, se relatan algunas de las más destacadas experiencias "movimentistas" y organizativas indígenas en varios países de la América Latina contemporánea: Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay y Perú.

En el cuarto capítulo se formaliza el análisis etnográfico del pueblo tawahka, con el propósito de conocer los rasgos adscriptivos de esta comunidad indígena y proponer una valoración en torno a las características de sus rasgos diferenciales o "stock cultural", siguiendo las pautas de los modelos antropológicos clásicos de análisis etnográfico: descripción de su ubicación geográfica, del pasado histórico, de su estructura social, del sistema político, de los perfiles organizativos formales e informales (relaciones de parentesco, vecindad, relaciones de poder, etc), la estructura económica, los modos de asentamiento, la cultura, la estructura territorial, la producción material, las costumbres, los ritos y los mitos propios de su cosmovisión particular.

En el capítulo central de la tesis, el quinto, se efectúa el análisis del objeto de estudio propiamente dicho, -el movimiento indígena tawahka-, a partir de la aplicación del marco teórico descrito anteriormente. Por un lado, se desglosa la "estructura de oportunidad política" del contexto de emergencia de esta construcción colectiva, tanto desde el horizonte supranacional como nacional y local, siguiendo la perspectiva estrictamente política que presenta complementada con la valoración de otros indicadores de carácter legislativo, económico, histórico y social.

Para ello, se van a computar diferentes tipos de variables. Por un lado, el análisis de la ubicación de la región centroamericana en el sistema internacional. Posteriormente se realiza un análisis sociopolítico e histórico de la realidad hondureña y, a continuación, se disgregan las diferentes políticas indigenistas que están actuando sobre el territorio hondureño que afectan al pueblo tawahka, desde las emitidas por los actores e instituciones

internacionales (organismos intergubernamentales y supranacionales, agencias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales) como las designadas por el gobierno hondureño. Todo ello con el propósito de poder precisar si este contexto ha favorecido o no la aparición y expansión del movimiento tawahka.

A continuación se elabora el análisis de sus estrategias de movilización, a partir del marco de la "movilización de recursos" para poder valorar la eficacia en el empleo de sus recursos, de los repertorios tácticos, de sus formas de organización, de las redes de relaciones y alianzas, de los ciclos de protesta, de las lógicas de la acción colectiva, del tipo de liderazgo, de los repertorios de protesta, de las praxis culturales y de la selección de recursos humanos y materiales para la movilización.

Finalmente, se realiza el análisis de su discurso político, a partir del marco teórico del "frame analysis", emprendiendo tanto la exploración del momento histórico de "liberación cognitiva", como los esquemas cognitivos y simbólicos, la estructura de los "marcos de interpretación" principales (esquema identitario, medioambiental y étnico-cultural), la articulación discursiva e ideológica del movimiento, y las "resonancias" y "alineaciones" comunicativas con las "audiencias" externas al propio grupo.

Por último, se lleva a cabo la valoración general del movimiento tawahka: sus rendimientos generales, en función de los logros conseguidos, el impacto social generado, el grado de estabilización temporal del mismo y sus perspectivas de futuro. Finalmente, se dedica el último espacio de esta investigación, a subrayar las conclusiones más destacadas obtenidas de la reflexión y análisis de este objeto de estudio: la movilización política tawhka.

I.2. METODOLOGÍA

El desconcierto inicial que toda investigación entraña ha sido sustituido por una rigurosa metodología, que puede alumbrar las posteriores pesquisas que otros investigadores pretendan continuar en este apasionante y reciente terreno del análisis político de los movimientos indígenas.

Las ciencias sociales se distinguen de las naturales en dos grandes aspectos específicos: sus objetos son al mismo tiempo "sujetos" que tienen representaciones de su vida en la sociedad; y los investigadores también forman parte del objeto de estudio. El investigador debe procurar situarse en una dialéctica entre el "distanciamiento", o el rigor frente a las ideas preconcebidas, y el "compromiso", a partir del acceso a la experiencia íntima que los hombres tienen para generar empatía.

La metodología es el proceso particular de acercarse al objeto y de "construirlo". Los enfoques constructivistas no van acompañados de un relativismo, más bien pretenden un nuevo uso de las nociones de "verdad científica" y de "realidad" (Corcuff, 1999) Las verdades científicas se consideran plurales, situadas históricamente y socialmente provisionales pero, aún así, siguen siendo los horizontes reguladores del trabajo científico.

Esta investigación es un "estudio de caso" de un objeto-sujeto concreto: el movimiento sociopolítico indígena del pueblo tawahka ubicado en unas coordenadas espacio-temporales específicas. Las aportaciones que los resultados de las investigaciones monográficas pueden generar en el campo teórico de los movimientos sociales, verificando o cuestionándose los postulados teóricos de partida, son consideradas de gran importancia y calidad teórica, pues con el "estudio de caso" se garantiza un tipo de análisis intensivo, profundo y multifactorial (Eckstein, 1984:117-173)

Al presentarse como una realidad totalmente ajena, la reflexión en torno al marco metodológico ha sido cuidadosamente diseñada. Para ello, se optó por seleccionar las perspectivas más adecuadas al análisis en función de los

diferentes momentos de la investigación, usando técnicas flexibles y aunando los tres enfoques (distributivo, estructural y dialéctico), en un proceso de triangulación metodológica (Ibáñez, 1990) No se trata de sustituir una perspectiva por otra, sino de seleccionar una u otra, o de articular una con otra, según los objetivos de la investigación. Este enfoque metodológico pretende ser multidimensional e integrador de perspectivas metodológicas, que encuentran su plena potencialidad al complementarse y utilizar sus rendimientos añadidos crecientes.

A partir del uso de cada una de los enfoques y técnicas correspondientes se intentó la obtención y la observación de los distintos niveles de la realidad social, de los hechos y datos *objetivables*, de las opiniones o "verbalizaciones" socialmente codificadas, formalizadas y cuantificables, de las actitudes o pautas estables de conducta reflejadas en los comportamientos, de las imágenes o proyecciones simbólicas y afectivas, y de las motivaciones o expresiones últimas de la conducta.

Esta investigación se inicia en el año 1996, a raíz de una estancia de año y medio en Honduras. El trabajo con las comunidades indígenas de este país comienza a despertar un interés científico por comprender a estos "sujetos sociales modernos" con un sistema social muy ajeno al occidental. El objetivo que se plantea es el estudio de las construcciones de la movilización política del pueblo indígena tawahka. Para ello, se planificó metodológicamente la extracción de la información en función de los diferentes aspectos de la realidad a investigar

Tabla 1. Fases de la investigación, actividades y técnicas de investigación utilizadas.

FASES 1996-2000	ACTIVIDADES	TÉCNICAS
Momento A	Diseño del marco teórico, en torno a la "identidad indígena", los movimientos sociales: teorías sobre la movilización de recursos; los nuevos movimientos sociales y los nuevos enfoques; y clasificación y análisis los movimientos indígenas en el espacio concreto de América Latina en estas últimas décadas. Repaso a otras experiencias de organización indígena.	Uso de fuentes documentales secundarias
Momento B	Proceso exploratorio y descriptivo de análisis de los datos estadísticos secundarios y de la documentación en general, en torno a las políticas indigenistas internacionales y nacionales; contexto sociopolítico y económico del contexto nacional; historia del pueblo tawahka; declaraciones públicas; datos básicos de las diferentes coyunturas sociales y políticas, etc.	Uso de fuentes estadísticas y documentales secundarias
Momento C	Estudio etnográfico de la comunidad tawahka: ubicación geográfica, hábitat, historiografía local, estructura demográfica, patrón de asentamientos humanos, sistema económico, organización política, estructura social, relaciones de género, sistema cultural y sistema simbólico.	Observación participante
Momento D	Recogida de datos entorno a la organización tawahka: documentos internos, discursos de los líderes, análisis de sus actuaciones (prensa), análisis de las relaciones de la organización con las comunidades tawahkas, con el gobierno hondureño, con los organismos trasnacionales, con otras organizaciones nacionales indígenas y no indígenas.	Técnicas cualitativas (entrevistas individuales, talleres colectivos, análisis de texto, etc)
Momento E	Aplicación del marco analítico al agente social investigado: la construcción política del movimiento tawahka. Estructura de oportunidad política; estructura de la movilización y marcos de interpretación (contexto político nacional e internacional, organización sociopolítica formas de movilización, redes de relaciones, conjuntos de acción, objetivos, ideologías, matriz de intereses comunes, marcos de interpretación, identidad étnica, identidad colectiva o política, etc	Momentos de sistematización y reflexión sobre la información

Fuente: Elaboración propia.

Estas fases de la investigación no se han desarrollado cronológicamente, sino que, en algunos casos, se han simultaneado en función de las posibilidades y circunstancias concretas que han determinado la investigación de campo, la búsqueda documental y la reflexión continua durante todo el proceso de investigación.

Momento A:

En este período se realiza el acopio de cierta documentación general para la realización del marco teórico y del soporte informativo básico. Este se realiza en torno a los marcos analíticos sobre los movimientos sociales en general; las teorías sobre la "identidad indígena"; otras experiencias de

movilización en América Latina[4], etc A través del tratamiento de esta información, se sistematizaron los principales enfoques teóricos en torno a lo "indígena" y en torno a los "movimientos sociales", se seleccionaron las orientaciones a utilizar y se justificó su clasificación.

Momento B:

El objetivo de esta fase fue la recolección de datos cuantitativos y cualitativos con selección de fuentes diversas, a través de la delimitación de las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales más relevantes, tanto de Honduras como de la población de la Mosquitia. Paraello se utilizaron técnicas estadísticas, gráficas y fuentes estadísticas secundarias. Para ello, se realizó un tratamiento para la producción de códigos referenciales a partir de los datos estadísticos elaborados por el Departamento de Estudios Económicos del Banco Central de Honduras, la Dirección Nacional de Estadísticas y Censos, el Grupo Interinstitucional de Seguridad Alimentaria Nutricional, la Unidad Regional de Asistencia Técnica para el Sector Social de Ruta Social, y el Archivo Nacional, del año 1996 y otros años anteriores.

Los datos estadísticos institucionalmente producidos, el análisis del marco legislativo internacional sobre los pueblos indígenas, el estudio y contextualización política, económica y social de Honduras; la legislación indigenista en este país y los programas de intervención por parte de organismos internacionales, gubernamentales y no gubernamentales en estas comunidades, etc, se realizó a través de la consulta de las fuentes estadísticas y documentales secundarias.

[4] La recolección de datos en algunos casos se hizo a través del trabajo de campo "in situ", como fue el caso de la organización social y política de los pueblos étnicos hondureños garífuna, tolupan, y misquito; además del pueblo kuna y emberá-chamí de Colombia, con visitas de campo y análisis de su organización política: la Organización Indígena de Antioquia, de los pueblos indígenas de Chiapas, en México y el estudio de los grupos afroamericanos ubicados en el estado de El Salvador, en Brasil. El análisis de los movimientos indígenas de otros países se realizó a través de la información secundaria recopilada (Bolivia, Nicaragua, Paraguay, Perú, etc)

La legislación indigenista de carácter internacional y nacional se obtuvo del tratamiento de diferentes expedientes sobre los derechos indígenas de múltiples instituciones:

Tabla 2. Documentos, Organismos y congresos de defensa de los derechos indígenas

Año	Documentos
1948	Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU); Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio (ONU); Carta Internacional Americana de Garantías Sociales (OEA); Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre
1953	Estudio "Pueblos Indígenas: condiciones de vida y de trabajo de la población aborigen de los países independientes (OIT)
1957	Convenio 107, Pueblos Indígenas y Tribales.(OIT)
1967	Convención Americana sobre Derechos Humanos(OEA)
1969	Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ONU)
1976	Pactos Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) (ONU)
1981	Declaración de San José
1982	Declaración de Manual de Operación 2.34 Pueblos Tribales en Proyectos financiados por el Banco. (BM)
1985	Propuesta de Declaración Universal de los Derechos Indígenas (ONU)
1987	Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (ONU)
1989	Convenio 169, cambio del 107 Pueblos Indígenas y Tribales
1990	Procedimientos para clasificar y evaluar impactos ambientales en las operaciones del Banco (BID); Resoluciones del Consejo y Parlamento Europeo sobre pueblos indígenas (UE)
1991	Directriz Operativa sobre Pueblos Indígenas
1994	Programa de Capacitación de los Pueblos Indígenas de América Latina (BM)
1996	Programa Mundial de Desarrollo Sostenible, el "Programa 21"
1999	Estrategia marco para la participación pública en la toma de decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas (OEA)

Fuente: Elaboración propia a partir de: Van de Fliert, L. (1999) :Guía para pueblos indígenas. México. Comisión Internacional de Derechos Humanos; Academia de Derechos Humanos de México(1989): Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas. México. AMDH; VVAA (1999): Autonomía indígena: fundamentos jurídicos y políticos. México. PRD

Momento C:

En esta fase se realizó el análisis etnográfico de la comunidad tawahka, principalmente a través de la "observación participante", es decir, mediante el estudio "in situ" de ambientes de convivencia en distintos momentos y lugares, a través de la inspección y estudio realizado por la investigadora mediante el empleo de sus propios sentidos, de las cosas y hechos de interés social tal y como son o tienen lugar espontáneamente.

En un primer momento, se realizó una "observación global" que consistió en un contacto inicial con los grupos y líderes tawahkas de las comunidades y en un primer contacto general con el área donde se pensaba desarrollar la

investigación: las comunidades tawahkas del río Patuca; con el fin de percatarse del paisaje y el ambiente natural, económico, social y humano.

El trabajo de campo *in situ*, se realizó a través de las diferentes *giras de investigación* realizadas, dentro del marco de un Programa de Desarrollo[5], que el Instituto de Antropología e Historia de Honduras llevaba a cabo en estas comunidades. La labor técnica de la investigadora se vinculaba al componente de "rescate cultural", es decir, la identificación, recolección, sistematización, edición y difusión de la información pertinente sobre los grupos étnicos artesanales, con el fin de dar a conocer el patrimonio étnico y revalorizar las identidades étnicas que conviven en el espacio hondureño.

La identidad y los papeles o roles de la investigadora se originaron, se sedimentaron y se transformaron en un proceso de interacción entre el observador y los observados. Ciertas características de la investigadora, principalmente su actividad profesional, su pertenencia étnica, de género y de clase condicionaron el proceso de recogida de la información y debieron ser tenidos en cuenta en el análisis (Gutiérrez y Delgado, 1999) En un primer momento, la entrada de la investigadora en la comunidad fue interpretada como una prolongación del equipo del proyecto en el que trabajaba, al igual que otros/as técnicos/as.

La presencia anterior de antropólogas jóvenes ya había hecho familiar este tipo de "figuras" en la comunidad, por lo que el "extrañamiento" inicial investigadora-comunidad no fue muy acusado. Debido a la permanente convivencia en las comunidades, el rol de "extraño" (*miriqui*) rápidamente se difuminó y comenzó a emerger un rol más personalizado, paralelo al rol profesional.

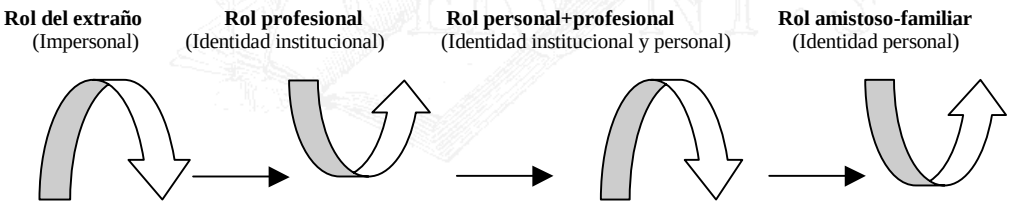
El rol profesional poseía una dimensión de "poder" de carácter monetario y organizacional (autoridad de referencia) ya que los técnicos eran los responsables del dinero para cubrir los diversos gastos (contrataciones de

[5] El Programa de Desarrollo se denominó "Proyecto de Rescate, Organización y Promoción de la Artesanía Indígena y Tradicional de Honduras " (PROPAITH).

personal, comidas, etc) y además eran los únicos legitimados para organizar los talleres, las comidas colectivas, la logística general, etc. Al compartir diariamente las vivencias en el ámbito productivo y reproductivo, los espacios de ocio y diversión (noches escuchando relatos y cuentos de la tradición, bailes, comida conjunta, baños en el río, etc), se generaron con algunos miembros, ciertos lazos de amistad que trascendieron el propio rol profesional o de "extranjero".

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Gráfico 1: Roles del investigador durante la "observación participante".



Proceso de integración a través del rol profesional-institucional y más tarde a través del rol personal y amistoso-familiar

Para el análisis etnográfico del pueblo indígena tawahka, se decidió aplicar las metodologías clásicas vinculadas al ámbito de la antropología, tanto para analizar lo "emic" como lo "etic". La "observación participante" fue la matriz reguladora del trabajo de campo "in situ" realizado mediante varias estancias de meses en todas las comunidades tawahkas, ubicadas en la selva de la Mosquitia.

Se intentaba extraer información para la realización de un perfil etnográfico completo: descripción del hábitat, actividades de la economía del grupo, ciclos estacionales, organización de los núcleos de residencia, organización y estructura familiar, grupos de edad, profesionales, formas de poder establecidas, rituales, ceremoniales y formas de expresión artística.

Para ello, se utilizaron técnicas de investigación social cualitativa mediante la realización previa de un protocolo de observación de ciertas normas y fases

en función de las cualidades del objeto observado y del tipo de hipótesis a verificar para la que se requiere la información. Estas son algunas de estas actividades metodológicas:

- Acompañamiento de pobladores en labores diarias, para observar las formas y la organización del trabajo.
- Rastreo y exploración del terreno, para la realización de mapas ecológicos
- Entrevistas individuales y colectivas (talleres), para conocer la estructura de tenencia de la tierra.
- Observación y acompañamiento en las labores económicas: agricultura, comercialización, caza, pesca, recolección, crianza de animales y transformación de recursos, para saber los tipos y técnicas de producción.
- Recuentos censales en todas las comunidades, para averiguar la dinámica poblacional.
- Observación y entrevistas individuales y colectivas (talleres), para el análisis de las relaciones comunidad-familia, el sistema de trabajo colectivo y sistemas de intercambio.
- Taller con mujeres, para el análisis de las relaciones de género
- Conversaciones con el equipo sanitario y entrevistas colectivas a través de los talleres, para extraer información sobre la situación de la salud.
- Entrevista con el chamán de la comunidad sobre salud y medicina natural, para comprender las creencias, habilidades y técnicas curativas tradicionales.
- Encuentros con los profesores de las comunidades, para conocer la situación de la infancia
- Observación y entrevistas en torno a los usos del espacio doméstico y la construcción de viviendas, para percibir los usos habituales de los espacios domésticos.
- Diálogos con los responsables de los programas e instituciones presentes en la zona, para penetrar en las políticas sociales dirigidas a ellos y el rol que representan dentro de las comunidades.

- Recolección y análisis de los procesos de producción material, para vislumbrar cómo se plasman sus cosmovisiones y cultura en sus artesanías.
- Abordaje indirecto de la cosmovisión a través de entrevistas informales y del análisis de la tradición oral, para diferenciar las singulares "formas de interpretar el universo" del pueblo tawahka.
- Análisis de la etnicidad el grupo a través de entrevistas informales, para conocer el sentido de su identidad colectiva: ¿qué significa ser tawahka?.

Tabla 3. Giras de Investigación realizada en las comunidades Tawahkas.

GIRAS	Tiempo	Comunidades visitadas	Actividades realizadas	Información recogida
TAW 001*	Mayo, 1996	Kraosirpi	Entrevista a Isidro Martínez (anciano tawahka) Contacto con la enlace étnico Consuelo Cardona	Dartos socioconómicos, demográficos, estructura familiar, cosmovisiones y producción
TAW002*	Mayo, 1996	Kraosirpi,, Kraotara Kamakasna, Yapuwas Parawas	Entrevistas semiestructuradas a artesanos/as	Datos económicos, reparto de trabajo por género, situación lingüística, estructura de las viviendas.
TAW003*	Octubre, 1996	Kraosirpi	Observación.	Información del proceso artesanal.
TAW004*	Octubre, 1996	Kraosirpi,, Kraotara, Yapuwas, Parawas	Entrevistas informales	Croquis de las comunidades Material fotográfico. Procesos producción material
TAW005*	Noviembre 1996	Kraosirpi, Kraotara, Yapuwas, Parawas	Entrevistas a informantes claves y observación y anotaciones en el "diario de campo".	Agricultura tradicional; Características del hábitat; procesos de producción material
TAW006	Febrero Marzo de 1997	Kraosirpi,Kraotara, Yapuwas, Parawas	Taller con mujeres; Entrevistas informales; fotografías; grabación de entrevistas, muestras de folklore, etc; Recopilación de tradición oral Encuentro con representantes de UNIFEM y FITH.	Cosmovisiones, tradiciones, costumbres, salud, artesanías, relaciones de género, danzas, músicas, vocabulario, datos socioeconómicos, gastronomía, tradición oral, situación política, evaluación del programa, etc
TAW007	Abril de 1997	Kraosirpi, Kraotara, Yapuwas, Parawas	Taller generativo de cuenta cuentos con hombres y mujeres. Noches culturales: baile, música, chistes, charlas, etc, y de aprehensión de sus cosmovisiones. Entrevistas formales e informales a informantes claves y miembros de la comunidad. Desayunos y comidas colectivas.	Datos socioeconómicos Recopilación de muestras de folklore tradicional, estructura y dinámicas familiares, relación con la naturaleza, recolección de la historiografía oral, artesanías, situación lingüística, medicina, tradición oral, cosmovisiones y creencias
TAW008	Junio de 1997	Kraosirpi y Kraotara	Entrevistas formales e informales a informantes claves y miembros de la comunidad. Taller colectivo de género con mujeres. Recogida de datos demográficos y socioeconómicos. Anotaciones en el "diario de campo".	Datos demográficos y estadísticos. División sexual del trabajo. Cosmovisiones, creencias chamánicas y medicinales. Calendario agrario. Vestuario y decoración corporal. Instrumentos y cultura musical

Fuente: Elaboración propia.
(*) Giras realizadas por los técnicos anteriores a la entrada de la investigadora: Ricardo Cruz, Eva Martínez, Karen Dariela y Silvia González

De todas ellas, se elaboró un "diario de campo" y se tomaron notas técnicas para la posterior realización de los *"Informes de Gira"*, donde se relatan los acontecimientos en orden cronológico (diacrónico) y también en función de las actividades realizadas. Se sistematizaba la información recogida en el campo, a través de las "entrevistas en profundidad" y los "talleres colectivos" realizados a los diferentes agentes sociales de la zona.

Momento D:

BIBLIOTECA VIRTUAL

Momento destinado al análisis del movimiento socipopolítico tawahka, principalmente de la Federación Indígena Tawahka y de la organización Asang Launa: de las relaciones entre poder político-organización; ONGs-organización; relaciones intra-organizativas y comunidades-organización. Se realizó, también, un análisis sobre la historia y las características movimiento indigenista tawahka, observando a las organizaciones formales de carácter social, técnico y político; el grado de afiliación y participación ciudadana indígena en estas organizaciones; las redes sociales; los repertorios de la acción y los agentes de cambio de cada comunidad. Este análisis se realizó a través de entrevistas a los líderes de las organizaciones, a los líderes "naturales" de cada comunidad y a ciertos "informantes cualificados" (antropólogos, técnicos, profesionales etc), a través de la realización de "talleres colectivos", completado por los "análisis de contenido" de los documentos (estatutos, programas, organigramas, etc) de estas organizaciones formales.

Para el estudio de la organización sociopolítica tawahka, de sus relaciones con el poder, con la comunidad y con otras organizaciones, los repertorios de acción, la ideología, los recursos, las estrategias, los objetivos, etc se usaron varias técnicas cualitativas: *entrevista en profundidad semiestructurada*, dirigida a los líderes de las instituciones y organizaciones formales y a los informantes cualificados (técnicos, agentes sociales claves, etc) y además, se realizaron "análisis de contenido" tanto de la documentación interna de las organizaciones (estatutos, actas, documentos internos, programas de desarrollo co-diseñados por ellos, etc), como de la

información de la prensa local y de las manifestaciones y declaraciones públicas del movimiento tawahka.

La primera parte se efectuó a través de “entrevistas en profundidad” con guión preestablecido, sobre los diferentes agentes sociales causales de su aparición, las características del movimiento, el contexto sociopolítico y económico de emergencia, las organizaciones, estrategias, discursos y acciones colectivas de los mismos y ubicación del movimiento tawahka dentro de este panorama de movilización.

Gráfico 2: Cuadro en torno a los organismos con los que el movimiento tawahka mantiene relaciones.

Las e*ntrevistas* fueron *semiestructuradas*, porque implicaban la máxima interacción posible entre el "sujeto investigado" y el "sujeto investigador" (Alonso, 1998)

En el siguiente cuadro se ha intentado sintetizar los actores colectivos claves que conforman la red social en torno a la Federación Indígena Tawahka de Honduras. A continuación, se detallan a estos actores a los que se les aplicó alguna entrevista de carácter más o menos formal, seleccionados en función de las circunstancias y constricciones de la investigación.

Tabla 4. Instituciones y organizaciones formales vinculadas a la población tawahka.

ENTIDADES GUBERNAMENTALES NACIONALES	ORGANISMOS GUBERNAMENTALES Y SUPRAGUBERNAMENTALES **INTERNACIONALES**	**ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES**	**ORGANIZACIONES INDÍGENAS**
Instituto Hondureño de Antropología e Historia	Naciones Unidas: ACNUR, PNUD y UNIFEM	CODESPA (española)	MOPAWI
Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal	Cooperación gubernamental Alemana (GTZ)	CODEH Iglesia Morava	Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras
Programa de la Fiscalía Especial para las Etnias	Cooperación gubernamental Holandesa	Comisión Cristiana de Desarrollo (CCD)	Federación de Tribus Xicaques de Yoro
CAHDEA	Cooperación gubernamental española	EDUCSA	Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH)
Instituto Nacional Agrario (INA)	Cooperación gubernamental sueca	Sociedad de los Derechos Humanos en Alemania, (IGFM)	MOPAWI (Mosquitia Pawisa
Fondo Hondureño de Inversión Social	Cooperación gubernamental francesa	La Comisión Pro-desarrollo Integral de la Mosquitia (COPROIDEM	Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas (COPIN)

Fuente: Elaboración propia.

La selección de los mismos frente a otros actores colectivos se realizó por la importancia en su relación con la FITH y la organización Asang Launa. La información obtenida se ha valorado suficiente para cubrir los objetivos específicos de la investigación en torno a la génesis, desarrollo e identidad de las organizaciones sociopolíticas tawahkas.

Las *entrevistas abiertas semidirigidas* a agentes sociales de la "sociedad civil" se destinaron a la población en general, seleccionada en función de diferentes variables: procedencia comunitaria, género, edad, capacitación y rol o función social: se seleccionaron a los ancianos; personas con dominio del español, personas de ambos sexos, de las cuatro comunidades más importantes y accesibles.

Tabla 5. Inventario del personal entrevistado

	Kraosirpi	Kraotara	Parawas	Yapuwas	OTROS
Informantes cualificados	Isidro Martínez (Miembro del Consejo de Ancianos), Zenaida (traductora), Consuelo Cardona (traductora), Eusebio Cardona Dionisio Ordóñez	Santa Salinas (anciana)		Pastor Sánchez (líder local), Ángela Rosa (anciana)	Edgardo Cruz, presidente de la FITH, Lorenzo Tinglan, presidente de Asang Launa, Roberto Tinoco, ex presidente de Asang Launa, Oscar Rapalo, antropólogo IHAH, Silvia Gónzalez, antropóloga IHAH, Erwon Wood, antropólogo miskito
Informantes no cualificados	Susana Celaya. Herminia Ortiz, Severina Gonzalez. Otilia Sánchez., Florentino Martínez, Chavela Sánchez, Azucena Martiíez Emilia Ortiz. Yolanda Dixon, Cristina Cardona, Berdina Santos, Ubencia Cardona	Ester Ordóñez. Santa Salinas, Nuria Vence, María Sánchez, Luisa Salinas.	Herminia Ortiz Emilia Nun Simón Ortiz	Virginia Sánchez, Cristina Ordóñez, Juliana González, Leonel Rivas, René Rivas	

Fuente: Elaboración propia.

De estas entrevistas individuales y grupales se extrajo información en torno a las características generales del pueblo tawahka: capital económico (ingresos monetarios, recursos naturales, producción agraria...); capital cultural (formación reglada, cosmovisiones, creencias, valores, tradiciones, percepción histórica, folklore, tradición oral, costumbres, gastronomía...); capital social (relaciones de género, estructura demográfica, capacidad de organización, estilos de vida, habilidades sociales); procesos de construcción y *deconstrucción* de las identidades colectivas; grado de cohesión social de la comunidad; sistema de creencias y valores y prácticas sociales de la comunidad tawahka (Alonso, 1999)

La segunda parte se realizó a través de los *talleres colectivos*, con el fin de realizar el análisis del discurso grupal producido por colectivos homogéneos en situaciones espacio-temporales dadas y poder realizar el análisis del sistema de representaciones colectivas.

El objetivo de la realización de los "talleres colectivos" era la obtención de un discurso colectivo estereotipado, pues la propia dinámica que se suele

crear en el intragupo tiende habitualmente hacia el consenso, evitando aquellas ideas u opiniones diferentes al "sentido común" del conjunto. La selección de unos valores sobre otros va a depender de las características de este grupo social homogéneo, en función de factores como el género, la edad, la clase social, el hábitat y la etnia (Bourdieu, 1986)

Estos talleres que se ubican como una técnica intermedia entre el "grupo de discusión", los "grupos focales" y los "grupos terapéuticos" (Ibáñez, 1979; Ávila y García, 1999), estaban formados por quince personas, aproximadamente, reunidas en un centro social comunitario o al aire libre.

Estaban orientados por uno o dos técnicos que iban determinando las actividades a realizar, los tiempos de las mismas y se encargaban de dinamizar y fomentar la participación interna de los miembros allí presentes. Los integrantes de cada taller unas veces fueron únicamente las mujeres jóvenes y maduras de las cuatro comunidades tawahkas, siempre acompañadas de su prole, a la par que hacían las actividades. Otros talleres se formaron por grupos mixtos de hombres y mujeres de diversas edades.

Las actividades que se programaban para cada taller se adecuaban a los objetivos concretos de la investigación en esa fase y al colectivo al que iban destinados. Los talleres con mujeres intentaban profundizar en la problemática de género, la reproducción social, el reparto de tareas productivas dentro del hogar y la comunidad y su "cosmovisión". Las mujeres realizaban actividades con espejos, autorretratos, dibujos colectivos, invención de historias, intercambios colectivos de ideas, debates, etc

Cuando los talleres eran mixtos, si los objetivos eran de carácter más genérico. Lo que se pretendía era extraer información sobre las cuestiones socioeconómicas y familiares propias de estas comunidades, las problemáticas más acuciantes, sus cosmovisiones colectivas, costumbres, tradiciones, rituales, historiografía compartida, etc

Para ello, se recurría a actividades manuales de trabajo con barro a orillas del río, trabajo con materiales autóctonos (tuno, majao, etc), dibujos de colores, relatos colectivos en torno a los "cuentos" y tradiciones orales, narradas por un "anciano" para todo el grupo y con la posterior intervención de todos. Los talleres eran realizados en lengua *twanka*, recurriendo a un interprete para facilitar la comunicación ente los técnicos (no conocedores del twanka) y el resto del grupo.

En una tercera parte, se realizaron *"análisis de contenido*" de la documentación interna de la organización, las declaraciones públicas y los anuncios de prensa. Para llevar a cabo este análisis, se tuvo en cuenta la búsqueda del sentido, a través de la identificación y explicación de las representaciones cognoscitivas del relato comunicativo. Lo que se pretende es la búsqueda del "sentido" como construcción social y comunicativa (Bardim, 1977)

Tabla 6. Documentos para el análisis de texto

año	**Prensa Honduras**	**Prensa otros países**	**Declaraciones grupos indígenas de Honduras**	**Documentación interna**
987		La Gaceta, 9 enero		Estatutos de la FITH
992	El Tiempo, 6 de mayo			Proyecto "Reserva Forestal Tawahka. Anteproyecto BRTA
993	La Prensa, 13 de octubre			
994	La Prensa, 13 de octubre	La Jornada, México, 31 de julio		Diagnóstico etnológico y ecológico Biosfera Tawahka Asagni. Krausirpi. Estudio etnobotánico y agroecosistemas
99 5	La Tribuna1 3 de octubre			Anteproyecto actualizando la "Ley Declaración BRTA ante el Congreso Nacional Diagnóstico Sociolingüístico.
1996			Junta Directiva Consejo de Ancianos de la Nación Comunitaria Moskitia	Proyecto Desarrollo Sostenible BRTA Proyecto desarrollo Artesanía. Proyecto Educación Bilingüe e intercultural
1997	La Prensa, 21 de enero, 13 de octubre., 11 de agosto y 24 de junio, La Nación, 15 de junio de 1997		Declaración de Ukupseni, contra el Proyecto sobre la Diversidad del Genoma Humano. Kuna Yala, Panamá, 1997.	Estudio Subzonificación y Mapeo proyecto manejo Biosfera Río Plátano Proyecto Bilingüe e Intercultural de la etnia tawahka. Proyecto de Desarrollo agrícola de las comunidades tawahkas del Río Patuca.

año	Prensa Honduras	Prensa otros países	Declaraciones grupos indígenas de Honduras	Documentación interna
1998	La Prensas, 12 de octubre. La Prensa, 18 de septiembre	El País, Madrid, 23 de junio, 5 y 9 de agosto	Declaración de Ahuas y Declaración de Cuyamel, contra la implementación de una hidroeléctrica en el río Patuca	Estatutos de la asociación Asang Launa
1999	La Prensa, 13 de octubre. La Tribuna, 13 de octubre	La Jornada. México, 13 de octubre. La Jornada. México. Agosto-diciembre. La Gaceta de Nicaragua, 21 de diciembre.	Declaración del "Movimiento Ambientalista Miskut" denunciando la mala gestión de la Reserva del Río Plátano. Foro Ciudadano Convocatoria de la Gran Marcha cívica de organizaciones contra la Reforma del artículo 107. Declaración Pública Obligada sobre el desarrollo del Proyecto Reserva Biosfera del Río Plátano	Declaración de la Reserva Tawahka-Asagni sobre 233 mil hectáreas de bosque, recogido en el Decreto 157-99 en La Gaceta y publicado el 21 de diciembre de 1999.
2000		El Comercio, El Expreso y El Universo. Ecuador, 20, 21, 23 y 24 de enero. El País, Madrid, 29 de enero, 6,10,14, 15,16, 21 y 23 de abril. 30 de mayo y 13 de septiembre. El Universo. Ecuador, 28 de febrero	Declaración de la Iglesia Morava Auténtica. Ahuas, 26 de febrero.	

Fuente: Elaboración propia

Momento E.

En esta fase se realizaron los análisis de las condiciones de vida, conjugando las razones teóricas de entendimiento de la lateralidad socio-política descrita, con la elaboración de criterios que regulen las tendencias de evolución de las situaciones del agrupamiento social existente: estudio de las formas del conflicto social, causas del surgimiento del movimiento tawahka, tipología de los agentes sociales, la "estructura de oportunidad política" -formal e informal, nacional e internacional-, análisis de la identidad colectiva tawahka, análisis de la organización política tawahka: estructura, miembros, recursos, discursos (objetivos, ideologías, matriz de intereses comunes) alianzas, redes sociales, estrategias, conjuntos de acción, conflictos, etc

Esta investigación ha sido atravesada continuamente por los polos objetivo-subjetivo. El objetivismo y el subjetivismo aparecen en las ciencias sociales como enfoques susceptibles de asociar dos niveles de análisis: por una parte, universos conceptuales opuestos que dan cuenta de los fenómenos sociales desde puntos de partida diferente (primacía del *mundo* o del *sujeto*), y de otra, las diferentes posturas que adopta el investigador ante el objeto sociológico que intenta construir (VVAA, 1994) Se exige una "reflexividad sociológica" por parte del estudioso que debe integrar en la construcción del objeto una reflexión sobre su relación con el mismo (reflexividad del objeto, reflexividad del sujeto y reflexividad del contexto) La verificación de ciertos enunciados va a estar vinculada a ciertas condiciones y circunstancias que, precisamente, se deben detallar científicamente para darle mayor rigor y a la vez "validez local" de las teorías sociológicas. Esto es lo que se ha pretendido aplicar en esta investigación en torno al movimiento indígena tawahka y a su contexto inmediato.

CAPÍTULO II

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

TEORÍA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y DE LAS IDENTIDADES INDÍGENAS

II.1. COMPRENDER LA ACCIÓN COLECTIVA INDÍGENA: ELEMENTOS DE ANÁLISIS Y ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN

Numerosas teorías intentan contestar a la cuestión de por qué se actúa colectivamente, cuestión que también se plantea cuando se persigue llevar a cabo una reflexión en torno al movimiento indígena tawahka. Cuando se emprende un camino de investigación como el que se propone confeccionar con esta tesis, uno puede encontrarse con ciertos vacíos teóricos en torno al objeto de estudio establecido.

La producción reflexiva en torno al ámbito de los movimientos indígenas, no se encuentra en un momento de entera madurez para proporcionar instrumentos de análisis en el abordaje del movimiento indígena tawahka, por ello, se ha optado por recuperar y utilizar la tradicional reflexión en torno a los movimientos sociales, iniciadas en las esferas académicas europeas y norteamericanas.

Los movimientos sociales son agencias de significación colectiva que difunden nuevos significados en la sociedad y los conceptúan como sistemas de acción y mensajes simbólicos. En ellos deben existir valores compartidos entre sus miembros, debe existir un sentido de pertenencia, un sentimiento de "nosotros", debe haber unas normas compartidas de cómo deben actuar y debe existir una estructura con una división del trabajo entre los líderes y las diferentes clases de seguidores (Laraña, 1999) La eficacia simbólica de los movimientos sociales y su relación con los procesos de cambio social, están íntimamente relacionadas con su capacidad para producir cambios en las definiciones colectivas de las situaciones que motivan la acción de los movimientos mismos.

La movilización colectiva se encuentra determinada (Smelser: 1998:115) por la posibilidad de demandar modificaciones de normas o valores

sociales, la aparición de nuevos valores suele dar lugar a nuevas formas de definición social de la realidad por la que condiciones sociales que habían pasado inadvertidas hasta entonces, pasan a *categorizarse* como “males”. El sistema de valores de un movimiento abarca la ideología, la justificación de los valores. Esta es el resultado de la producción de los intelectuales del movimiento y de las interacciones informales entre sus miembros, que llega a formar parte de su sistema de creencias.

Los episodios de violencia sociopolítica, explícita y implícita, ejercida en diversos contextos (crisis del estatismo industrial, incremento de la pobreza y de la exclusión social en el mundo y aumento de la economía criminal global), dan lugar al nacimiento de nuevas expresiones emergentes de rechazo y oposición hacia el poder.

La lucha sobre la transformación estructural equivale a la lucha por la redefinición histórica de las dos expresiones materiales fundamentales de la sociedad: el espacio y el tiempo. Los movimientos de liberación sexual, los fundamentalismos religiosos, el movimiento indígena, los movimientos feministas, los ecologistas, y los nacionalistas son los síntomas de resistencia multicultural a las “nacientes” dominaciones. Esta amplia gama de movimientos a favor de la paz (Funes, 1998), el medio ambiente, los derechos de la mujer y de los grupos étnicos, entre otros, persiguen cambios sociales y actuaciones estatales específicas mediante formas de acción caracterizadas por una baja mediación organizativa. En Europa, han recibido el nombre de "nuevos movimientos sociales" y en EEUU el de "movimientos ciudadanos" o "grupo de intereses públicos"[1].

La opinión pública mundial, en las últimas décadas, ha experimentado un proceso “reverdecedor” (Dobson, 1997; Dryzek, 1997; Castells, 1998), originado por la acción colectiva efectuada por los movimientos ecologistas. Surge con ellos una nueva cultura, una nueva forma de tratar la relación economía-sociedad- naturaleza. La crisis del “patriarcado”, es analizada a

[1] Offe y Schuck, citados por Colom (1998: 49-50)

través del debate propuesto desde el movimiento feminista y los movimientos de liberación sexual, que intentan explicar los síntomas de crisis social que están apareciendo en los países occidentales.

La respuesta a la cuestión que inaugura este apartado en torno a las razones sobre por qué los seres humanos actuamos colectivamente, versa en torno al desarrollo de complejos esquemas de interpretación que analizan los problemas originados en la convivencia humana. La explicación *egoísta* sobre la motivación para la "acción colectiva" asegura que los sujetos actúan en colectividad motivados por intereses estrictamente personales y racionales desde el punto de vista instrumental. Uno de los autores que más ha contribuido a esta postura es Mancur Olson (1971), quien desde una lógica económica interpreta el origen y funcionamiento de la conducta agregativa. Una de su premisa es el hecho de que la acción colectiva es el resultado de la suma de las acciones individuales.

La explicación del enfoque individualista estima que las organizaciones aparecen con el propósito de proteger los intereses de sus miembros o para alcanzar una finalidad común. El hecho de que los individuos se organizan para obtener un bien común, plantea un problema: el del individuo que, al saber que no será excluido del goce del bien en cuestión, decide no cooperar ni participar en modo alguno, actuando como un “free rider”.

Desde que Olson planteó sus hipótesis en torno a la “racionalidad de la acción colectiva”, otras corrientes analíticas han querido refutarlo, centrándose en otros aspectos como el carácter emotivo, solidario e identitario de la acción organizada.

En la sociología marxista no académica, del siglo pasado e inicios de éste, la preocupación por los movimientos de las clases sociales recae en criterios análogos, por ejemplo, la necesidad de la organización y de la comunidad de intereses, la propia exigencia de una vanguardia para el movimiento, o del desarrollo de una conciencia de clase, de una ideología autónoma y de un programa de transformación.

A partir de 1950, la considerada sociología académica pasa a incorporar cada vez más las contribuciones del marxismo para el análisis de los movimientos sociales. Con esta incorporación, se persigue la contribución de los movimientos sociales a la transformación social.

Posteriormente, Touraine o Melucci[2], se sitúan entre aquellos que pretenden superar el marxismo ortodoxo y actualizar esquemas de análisis de los movimientos sociales en términos de la sociedad contemporánea. Para Touraine, es a través de sus movimientos sociales, en cuanto formas de acción colectiva organizada, que la sociedad auto-produce.

Por último, se considera a la escuela de la "teología de la liberación" dentro de este pensamiento marxista. Este movimiento surge en el siglo XVI, con el trabajo de algunos sacerdotes latinoamericanos que se dedicaban a la elaboración de principios teológicos o pastorales de reconocimiento de los derechos humanos de los indios (Galilea, 1978) En el siglo XIX, los problemas sociales pasan a ocupar un lugar en la teoría y práctica religiosa, con la creación de la "Doctrina Social de la Iglesia". En el siglo XX, los países anglosajones elaboran una "Teología de la Secularización" y en los países latinos se desarrollan en la dirección de una "Teología de las Realidades Terrestres". Las decepciones por el fracaso del modelo desarrollista en América Latina, favorecen el surgimiento de la Confederación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, en el año 1968, de donde emerge la idea de una *teología de la liberación*, que contribuya a la construcción de una sociedad alternativa.

La teología de la liberación es concebida como un "modo de hacer teología", según el cual la praxis es el elemento clave. Es definida como "*el conjunto de prácticas orientado a la transformación de la sociedad o a la producción de la historia*" (Boff, 1978) Ella se orienta a la formación de

[2] En el proceso mediante el cual se construyen acciones colectivas aparece una multiplicidad de dimensiones, destacando básicamente tres: la "solidaridad" o autoreconocimiento por parte de los sujetos de su papel dentro del conjunto de acción; la "agregación" de individuos orientados hacia el exterior y; el "conflicto" que aparece cuando los grupos compiten por los mismos recursos a los que se les atribuye un valor. Se podría agregar uno más: el límite de compatibilidad del sistema social donde la acción tiene lugar. (Melucci, 1991: 359)

movimientos sociales con vistas a la liberación de las formas de opresión impuestas por el capitalismo. Se puede definir como una opción ideológica a favor de los pobres y oprimidos, el uso de las reflexiones sociológicas para el autoconocimiento de los oprimidos y su camino hacia la práctica liberadora y la creación de una "práxis" innovadora que parte de la cultura popular latinoamericana.

Esta corriente ideológica a favor de los pobres y oprimidos que ha ejercido en Latinoamérica una influencia determinante en la constitución de sus movimientos sociales y políticos (Lehmann, 1990:147, en Harvey, 2000:49; Stavenhagen: 1996:83), posee una dimensión metasocial debido a su concepción escatológica (terrena y pos-terrena) en torno a la utopía humana.

Considera que el conocimiento sociológico y político debe estar al servicio de la liberación de los hombres, con el fin de generar una praxis innovadora que parta directamente de la cultura popular latinoamericana, en forma de "religiosidad popular". Es en este aspecto donde reside la principal contribución de la teología de la liberación para el campo de los movimientos sociales, a través de sus posiciones a favor de la solidaridad de la iglesia católica con los más pobres, el ataque contra la "violencia institucionalizada", la práctica de una "educación libertadora", la inspiración en el socialismo (promoción de la propiedad social de los medios de producción) y el incentivo para la participación activa de los "oprimidos".

II.1.1. La complementariedad de los enfoques sobre la acción colectiva: Movilización de recursos y nuevos movimientos sociales.

Se considera que existen dos grandes paradigmas para poder analizar los movimientos sociales y la acción colectiva: el de la "movilización de

recursos" y el de la "identidad", dos posturas que permiten clarificar los análisis actuales sobre los movimientos sociales (Cohen, 1988)

Ambos paradigma rechazan las teorías tradicionales sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo, y enfatizan que los movimientos sociales involucran la protesta entre grupos organizados a través de asociaciones autónomas y de redes de comunicación. Ambos sostienen que las acciones colectivas conflictivas son normales y que sus miembros se comportan racionalmente. Por último, las dos posturas teóricas hacen una distinción entre dos niveles de la acción colectiva, la dimensión explícita de las grandes movilizaciones, y la dimensión latente, que se sirve de las redes de la organización y de comunicación cotidianas de esta acción.

La característica principal de estos dos paradigmas descansa en el postulado de que los actores, como la población indígena, no buscan regresar a una comunidad indiferenciada, libre de todo poder o injusticias, como pudiera ser el movimiento socialista o sindical del pasado, sino que buscan defender un espacio social que los lleva a luchar en nombre de la autonomía, la pluralidad y la diferencia, sin renunciar a los principios formales de igualdad de la sociedad civil moderna. Se da una fragmentación de los nichos sociales, una segmentación de los movimientos sociales y la emergencia de valores postmaterialistas (Alonso, 1992:119-141)

En este sentido, los actores se autolimitan con relación a sus valores, sin embargo, sus esfuerzos por construir valores y normas culturales contestatarias para resolver sus problemas, no se circunscriben a la ética universal. Están dispuestos a relativizar sus propios valores, con respecto a otros a través de sus discursos, metas, y consecuencias. Así, la lucha de esos actores contiene un proyecto de organización de las relaciones entre la economía, el estado y la sociedad que redefinen los lazos entre lo público y lo privado. Un ejemplo de ello, se localiza en las pretensiones indígenas en torno a las autonomías políticas indígenas dentro de los estados-nación.

Para estos actores, las organizaciones no son los dispositivos que sirven para movilizarse y enfrentarse al poder estatal, sino que las asociaciones democráticamente estructuradas y los espacios públicos, la pluralidad de actores políticos y la acción dentro de la sociedad civil, son fines en sí mismos.

II.1.1.1. Teorías sobre el análisis de contextos y estructuras de movilización.

La escuela de la "movilización de recursos", de inspiración racionalista, proporciona herramientas precisas para analizar el aspecto organizacional de los movimientos indígenas. Su interpretación actual, elabora un modelo multifactorial para la formación de dichos movimientos, poniendo el énfasis en los recursos, la organización, los intereses, las estrategias, los ciclos de protesta y la estructura de oportunidad política, tanto de carácter nacional como internacional.

La insuficiencia de este paradigma se muestra en la identificación de "movimiento" con "organización" y en la reducción de la lógica de la acción social al modelo olsoniano cuasi-mercantil. Obvia otros elementos *movilizadores* como la búsqueda de autonomía, de identidad colectiva y de reconocimiento público, y apenas realiza un análisis de "contenidos", como las tendencias históricas, desarrollos culturales, ideologías, filosofías políticas, etc, enfatizando las "formas" (Riechmann y Buey, 1999:25)

Tilly da importancia al análisis de los *contextos históricos*, donde las relaciones conforman las identidades sociales, las definiciones compartidas de lo que es posible y deseable, los costes y beneficios colectivos de la acción y los compromisos mutuos. Para este autor, el éxito de un actor social en su reivindicación depende de factores tales como el publicitar la vulnerabilidad de las autoridades y el identificar posibles *aliados*.

La mayoría de las investigaciones realizadas en la década de los setenta y mediados de los ochenta se basaban en enfoques de inspiración racionalista

que utilizaban la categoría de "recursos para la movilización" como concepto fundamental. Más recientemente, la investigación de los movimientos sociales se ha visto impulsada por el enfoque del proceso político que utiliza como categoría central el concepto de "Estructura de Oportunidad Política" (EOP)

Los teóricos de esta escuela[3] rechazan, en principio, el énfasis dado a los sentimientos de agravio, el uso de categorías psicológicas y el carácter de ruptura de la teoría del comportamiento colectivo, como crítica a la corriente anterior que fundamentaba el interés central en explicar la participación individual en los movimientos sociales[4]. Afirman, en cambio, que para movilizarse, los actores colectivos requieren de organizaciones y modos de comunicación sofisticados. Para dar cuenta de lo anterior utilizan variables "objetivas" como la *organización,* los *intereses*, los *recursos*, las *oportunidades* y las *estrategias* que den cuenta de las grandes movilizaciones. La mayoría de los autores entienden la acción colectiva en términos de una lógica de la interacción estratégica y de cálculos de costos y beneficios.

La *estructura de oportunidad política* fue utilizada por primera vez por Peter Eisinger (1973) para ayudar a percibir la variación en la "conducta de disturbio" en cuarenta y tres ciudades americanas. Encontró que "... *la incidencia de la protesta está relacionada con la naturaleza de la estructura de oportunidad política de la ciudad*", que definió *como "el grado en el que es probable que los grupos sean capaces de acceder al poder y manipular el sistema político*" (Doug McAdam, 1998: 89) Este es el principio central adoptado por este paradigma.

[3] Entre los que destacan Olson, Tilly, McCarthy, Jenkins y Perrow, McAdam, Gamson y Tarrow, citados por Cohen (1985:674) y por McAdam, 1998: 89.

[4] Las formulaciones más importantes: teoría de la sociedad de masas, privación relativa, teoría del comportamiento colectivo; indicaban incrementos repentinos de resentimientos individuales provocados por las "tensiones estructurales" de un cambio social acelerado. Estas tradiciones compartían los supuestos de que la participación en los movimientos era relativamente poco frecuente, que los motivos de resentimiento eran transitorios, que las acciones de los movimientos sociales y las institucionalizadas eran radicalmente distintas, y que los actores de los movimientos eran carentes de racionalidad si no es que del todo irracionales (Jenkins, 1983:528)

Como ya se apuntó anteriormente, esta teoría consideró como referencia, a los movimientos de los años sesenta, los cuales estimularon un cambio en los supuestos teóricos y en las prioridades analíticas que se formalizaron, en un momento dado, en *la teoría de la movilización de recursos*. Su interpretación actual, elabora un modelo multifactorial para la formación de dichos movimientos, situando el énfasis en los *recursos*, la *organización* y las *oportunidades políticas*, lo que se convierten un añadido de las hipótesis tradicionales sobre el "descontento".

Algunas de las teorías sobre la revolución arrancan, en gran medida, de la misma premisa, afirmando que las revoluciones deben menos a los esfuerzos de los insurgentes, que a la labor de las crisis del sistema que delimitan al régimen y lo hace vulnerable al desafío (Ibarra y Tejerina, 1998)

El *paradigma de la movilización de recursos* propuso diferentes postulados teóricos de gran importancia. Por un lado, reconocían que las acciones de los movimientos *son respuestas racionales*, es decir, contestaciones que se adaptan a los costos y beneficios de sus diferentes líneas de acción. Por otro, consideraban que sus fines básicos estaban definidos por los "conflictos de intereses" que se descubrían integrados a las relaciones institucionalizadas de poder. Entendían que la formación y movilización de los movimientos se atribuía solamente a los cambios en los recursos, la organización de los grupos y las posibilidades de una acción colectiva. Por último, estimaban que las acciones centralizadas y estructuradas de manera formal, son más efectivas que las estructuras descentralizadas e informales de los movimientos, y estimaban que el éxito de los movimientos se determinaba, en gran parte, por los factores estratégicos y los procesos políticos en donde se ubicaban insertos.

En la actualidad, el concepto de "Estructura de Oportunidad Política" resulta ambiguo y esquivo. Para Brockett, Kriesi y Tarrow, las variables que conforman este concepto pueden ser:

- Grado de apertura relativa del sistema político institucionalizado (acceso al sistema de partidos)[5].
- Inestabilidad de ese grupo amplio de alineaciones de la élite que típicamente subyace a la política
- Presencia o ausencia de aliados entre las élites.
- Capacidad y la propensión del estado a la represión
- Capacidad estatal de implementar políticas

La "Estructura de Oportunidad Política" actúa como variable independiente para explicar dos variables dependientes, esto es, el "desarrollo temporal de la acción colectiva" y los "resultados de la actividad del movimiento" (Ibarra y Tejerina, 1998:43)

MacAdam (1999), en un estudio reciente, considera otras dos variables a tener en cuenta en la constitución de la "Estructura de Oportunidad Política", por un lado, los "ciclos de protesta" y, por otro, el "contexto internacional de las oportunidades políticas". En la materia de análisis sobre los movimientos indígenas, este último concepto resulta muy operativo, ya que el grado de apertura, la incidencia, las políticas y las alianzas de otros agentes de intervención (organismos intergubernamentales, transnacionales, agencias de cooperación gubernamental, y organizaciones no gubernamentales), obran como verdaderas "elites políticas", frente a la acción colectiva indígena.

El "ciclo de protesta" se refiere al vínculo entre el momento de nacimiento del movimiento y la mayor o menor expansión del mismo, en función de la Estructura de Oportunidad Política. La "Estructura de Oportunidad Política Internacional" intenta evitar el sesgo de los componentes centrados únicamente en el Estado o en la política cerrada, y dar un peso especial al impacto de los procesos políticos y económicos globales, en la estructuración de las posibilidades *domésticas* para el éxito de la acción colectiva.

[5] Para el politólogo Peter Eisenger, la relación existente entre oportunidad política y protesta no es positiva ni negativa, es curvilínea. No son ni el acceso total ni su completa ausencia los que promueven la protesta, esta suele

Por último, este autor señala que las “oportunidades” abren el camino para la acción política, pero los propios movimientos, recíprocamente, también componen las “oportunidades”. Muchas veces como efectos no intencionados de la acción social.

El objeto de estudio de este paradigma no es el movimiento social en sí, sino la *acción colectiva* entre grupos con intereses opuestos. Por ello, su análisis plantea dos niveles, los *imperativos de la movilización*, por un lado, y *la perspectiva desde el sistema político*, por el otro. En este sentido, los supuestos básicos sobre los cuales trabajan son:

- Los movimientos sociales se deben analizar con relación a un modelo conflictivo de acción social.
- No existe una diferencia fundamental entre la acción institucional y la no-institucional.
- Ambos tipos de acción conllevan conflictos de intereses dentro de las relaciones de poder y por sí solos, no dan cuenta de la formación de los movimientos.
- La acción colectiva implica la búsqueda racional de intereses por grupos.
- Las metas y las protestas son producto permanente de las relaciones de poder y por sí solos, no dan cuenta de la formación del movimiento.
- Los movimientos dependen, por el contrario, del cambio de recursos, de la organización y de las oportunidades para la movilización.
- El éxito es una prueba de reconocimiento del grupo como actor político traducido también por el aumento de sus bienes materiales.
- La movilización implica organizaciones formales y burocráticas con propósitos y fines especiales (Cohen, 1988)

Sin embargo, la *teoría de la movilización de recursos* no ha podido encontrar salida al problema del “free-rider” de Olson, esto es ¿ cómo los

---

surgir en " sistemas donde se entremezclan factores de apertura y cierre" . (Ibarra, y Tejerina, 1998)

actores racionales y egoístas se comprometen con los grupos y se solidarizan con sus miembros?. De hecho, Tilly, en su revisión teórica reemplazó los *modelos de la acción racional* por la *interacción racional*, reconociendo la necesidad de cooperación entre los grupos (Cohen, 1988:686-687)

De esta forma, una perspectiva analítica que se fundamenta sólo en la acción instrumental-estratégica, no puede ofrecer una respuesta al problema del origen y la lógica de la solidaridad grupal. Tilly califica a esta perspectiva como *análisis relacional*, donde los cambios en las conexiones entre actores potenciales conforman las identidades sociales, las definiciones compartidas de lo que es posible y deseable, los costes y beneficios colectivos de la acción y los compromisos mutuos (McAdam *et al*, 1999)

Los estudios que está llevando a cabo en la actualidad Tilly, Doug McAdam y Tarrow están intentando analizar los paralelismos entre los "ciclos del movimiento social" y las "situaciones revolucionarias". Juzgan que el éxito de un actor social en su reivindicación depende de factores tales como:

- El publicitar la vulnerabilidad de las autoridades (apelando, por ejemplo, a la legislación indigenista internacional, que no encuentra eco en las políticas indígenas de los estados)
- El proporcionar un modelo para un planteamiento operativo de las reivindicaciones
- El identificar a los posibles aliados (en el caso de la movilización indígena, los va a encontrar en las ONGDs, organismos intergubernamentales, organizaciones indígenas trasnacionales, etc)
- El poner en peligro los intereses de otros actores políticos que tienen interés en el *status quo* y conseguir así su activación

Frente al otro gran paradigma de análisis de los movimientos sociales, *el paradigma de la identidad*, autores como Tilly considera que, en la actualidad, se debe abandonar el conflicto entre "interés" e "identidad",

reconociendo que todo conflicto implica afirmaciones de identidad al igual que el desarrollo de intereses colectivos.

Para él, las identidades son experiencias compartidas de determinadas relaciones sociales y representaciones de esas relaciones sociales: los trabajadores son tales con relación al patrono y a los no-trabajadores, las mujeres, con relación a los hombres y a otras mujeres, etc Por tanto, para este autor, las identidades políticas son siempre *relacionales* y *colectivas*, cambian según cambian las redes, las oportunidades y las estrategias políticas, y se confirman a partir de actuaciones contingentes aceptadas por las otras partes implicadas en la relación. Una identidad política es la experiencia que tiene un actor de una relación social compartida.

Para este escritor, el conflicto y el cambio social se influyen mutuamente, el conflicto da lugar a reorganización de las relaciones sociales, al realineamiento de los actores implicados, la represión por parte de la autoridad y la realización de los objetivos a alcanzar, estas categorías coinciden con los elementos de la Estructura de la Oportunidad Política, esto es: organización de instituciones políticas; alineación entre las élites; represión-facilitación y apertura del sistema político.

Cuanto más débiles sean las instituciones del poder, cuanto más divididas estén las élites, cuanto más débil sea la represión y cuanto más canales de encauzamiento de las revindicaciones existan, más grande será la EOP (McAdam *et al*, 1999)

El desarrollo de la solidaridad de grupo y de sus incentivos fusionan intereses colectivos y personales. Los integrantes del movimiento, al igual que todos los actores, actúan tanto en relación con valores y sentimientos interiorizados, como en relación con cálculos egoístas. Con ello, la tarea más importante de la movilización será generar una solidaridad y un deber en dichas colectividades, asimismo, que su potencial recae en su organización y en sus redes de relaciones.

II.1.1.2. Teorías sobre los procesos de construcción de la identidad

El concepto de *identidad colectiva* que se acuña desde el paradigma europeo de los "nuevos movimientos sociales", intenta complementar las explicaciones en torno a las lógicas de la acción colectiva. Esta escuela enfatiza las lógicas "expresivas" o "identificantes", de búsqueda de identidad, autonomía y reconocimiento.

BIBLIOTECA VIRTUAL

El análisis del proceso de "construcción de la identidad colectiva indígena", se apoya en la tríada *identidad-oposición-totalidad*, dibujando las esperanzas y expectativas de los movimientos, que se conciben como construcciones sociales en un espacio de "*conflictividad social*". La identidad debe estar compuesta por definiciones cognitivas que conciernen a los *fines, significados, campo de acción, liderazgo,* los canales y tecnologías comunicativas que se refieren a una *red de relaciones* entre actores y cierto grado de *emotividad,* para que los individuos se consideren parte de una unidad común.

Estos factores operan por la *capacidad del actor de percibirlos e integrarlos* en el sistema de interacción y negociación de las orientaciones. El interés de análisis debe girar en torno al análisis de la *dimensión simbólica de la acción humana*, en un mundo donde la información es el recurso más importante, acentuando el lado reflexivo, artificial y construido, de la realidad.

Durante la década de los ochenta, despuntan las investigaciones que toman como categoría central el concepto de "identidad colectiva" siguiendo las aportaciones de Alain Touraine y Alberto Melucci, fundamentalmente.

Los autores de esta corriente se sitúan e una perspectiva post-marxista[6], no aceptan la primacía de las contradiciones estructurales, de las clases sociales o de las crisis, para determinar la identidad colectiva de los actores. Afirman que no se pueden utilizar los modelos neo-utilitariastas del actor racional para explicar la acción colectiva, y que los conflictos en los que se involucra, no se reducen al intercambio político, a la negociación o a los cálculos estratégicos entre adversarios (Cohen, 1988:691)

Pizzorno (1994) señala que ninguna versión de la lógica de intercambio que descanse en los cálculos de costos y beneficios, puede explicar la acción colectiva de los nuevos grupos, como los movimientos indígenas, que buscan identidad, autonomía y reconocimiento. El proceso de la formación de identidades conlleva demandas no-negociables, que no se pueden medir en términos de ganancias o pérdidas.

La lógica de la formación de la identidad colectiva hace referencia a la participación directa del conjunto de los actores colectivos en el sistema político, así como la exclusión de los "otros". La representación dentro del sistema político no es posible antes que el reconocimiento de la identidad común este asegurado por los otros y por los participantes mismos, y antes de que se consiga la solidaridad. El actor colectivo, señala este autor, no puede actuar en términos estratégicos si antes no afirma su identidad y ésta solo se da en el proceso mismo de la interacción dentro del grupo y entre otros grupos.

Pizzorno identifica esta lógica de la acción colectiva como "expresiva" o "identificante" que permite explicar las motivaciones del ciudadano, las referencias a una colectividad y la constitución, preservación y reforzamiento de las identidades colectivas que aparecen de múltiples formas en la escena política como grupos, partidos, movimientos, asociaciones y estados. Dicha lógica permite hacer una dicotomía entre *actores sociales emergentes* (movimientos sociales) en busca de su

[6] Como representantes importantes están a Pizzorno, Touraine, Melucci y Habermas. Citados por Cohen (1988).

identidad y reconocimiento, y *actores colectivos ya reconocidos* (partidos, sindicatos)

Alain Touraine (1987), plantea un rescate de lo social y de la sociedad vista no como una unidad sino como una mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de dominación, violencia y desorden. Busca comprender a la sociedad desde su propia producción, esto es, desde los actores y los conflictos que los oponen. Así, los actores se definirán por sus prácticas ejercidas en el lugar de las relaciones de poder al tener como objeto, el control de los patrones culturales a través de los cuales la colectividad modela las relaciones con su entorno, por ejemplo, la relación hombre-naturaleza adquiere una singular dimensión en el mundo indígena. De esta forma, los valores culturales serán el entorno de los conflictos sociales cuando el resultado lleve a la institucionalización parcial de las normas, o sea, a la organización social.

En este sentido, para analizar los movimientos sociales, este autor rechaza el modelo puro de la "identidad", ya que tiende a generar una autocomprensión ideológica de los actores o una explicación socio-psicológica de la interacción. En el caso de los actores colectivos contemporáneos, como son los movimientos indígenas, existe una búsqueda de identidad individual y comunitaria, bajo la forma expresiva de la acción, y como contraposición a la acción estratégica.

Touraine, por último, considera que los comportamientos conflictuales tales como la búsqueda de intereses colectivos, la reconstrucción de la identidad social, cultural o política, la pugna por cambiar las reglas del juego institucional, la defensa de estatus y privilegio, el control social de los patrones culturales centrales y la creación de un nuevo orden, corresponde a tres diferentes niveles de la vida social: a los procesos organizacionales, a las instituciones políticas y las orientaciones culturales, que no se separan de los conflictos de clase.

Para este autor, en la actualidad, los actores sociales están tratando de averiguar la solución al mismo problema: ¿cómo combinar la participación en el mundo racional-instrumental (globalización), con la defensa de la cultura indígena, de la personalidad?. No existe la bipolaridad que existía antes, todos los grupos sociales, desde categorías sociales, étnicas, religiosas, sexuales, están tratando de buscar una respuesta particular a un problema e tipo general que es la combinación de racionalidad instrumental, de técnica y mercados, con identidad cultural[7].

Dentro de este paradigama, aunque más cercano a una postura sistémica, se encuentra Melucci (1995), quien considera que los movimientos, son construcciones sociales. Para Melucci, los actores colectivos contemporaneos se vuelven reflexivos frente a los procesos sociales que forman la identidad. Esta reflexividad al ampliarse, se aplica a las normas sociales existentes y a las estructuras de dominación que involucran su mantenimiento. En otras palabras, los actores colectivos contemporaneos ven que la creación de la identidad involucra una disputa social alrededor de la reinterpretación de las normas, de la creación de nuevos significados, y de un desafío para la construcción social de las fronteras entre lo público, lo privado y el dominio político de la acción.

Lo que empíricamente es llamado "movimiento social" es un sistema de acción que depende de su sistema de referencia de los límites del sistema. Con ello, los sistemas sociales requieren de una creciente intervención en las relaciones sociales, en la producción simbólica, en la identidad individual y en las necesidades. En tanto el conflicto social transita del sistema tradicional industrial y económico a contextos culturales, va afectando "identidades", formas de percibir y experimentar el tiempo-espacio de la vida cotidiana, motivaciones y patrones culturales de la acción individual.

Para Touraine y Melucci, la *acción colectiva* tiene gran importancia como inventora de valores. Para Touraine, los conflictos sociales se encuentran

[7] En la revista "El Semanal", suplo de "La Voz de Galicia", del 4 de octubre de 1998: 31-34.

determinados por nuevas formas de poder, cuyas expresiones visibles son las acciones colectivas, que se dan dentro del ámbito de lo cultural. La acción colectiva es una acción defensiva y de impugnación del orden establecido.

Las acciones colectivas, para este autor francés, se orientan hacia un conflicto social y definen su acción con relación al adversario que combaten. Dichos movimientos, expresan tantas formas de representación y de organización, como la búsqueda autogestionaria de la sociedad fuera de la coerción dada por las grandes organizaciones y por el Estado.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Lo interesante es ligar la acción colectiva a la estructura social de cada sociedad, y en particular a la acción de clases, sin renunciar a explicar cómo se forman y cómo se manifiestan en concreto nuevas creencias y nuevas identidades colectivas, según Melucci. Para este autor, el análisis ha de concentrarse en las relaciones sistémicas más que en la simple lógica de los actores.

Este escritor considera que la acción es una puesta en juego de metas, recursos, obstáculos y orientaciones intencionales que se establecen en un sistema de oportunidades y restricciones. Así, los movimientos son *sistemas de acción* que operan dentro de campos sistémicos de posibilidades y límites.

La acción colectiva, se define por la presencia de una solidaridad, por un sistema de relaciones sociales que liga e identifica a los que participan en él y por la presencia de un conflicto.

Los actores colectivos los definen y redefinen a lo largo del tiempo de manera diferencial sus fines, medios y ambiente. Por otro lado, los factores de tipo coyuntural (oportunidades políticas o crisis del ambiente) contribuyen al surgimiento de fenómenos colectivos, pero estos factores operan por la *capacidad del actor de percibirlos e integrarlos* en el sistema

de interacción y negociación de las orientaciones, que se encuentra relacionados con los propios aspectos de su acción.

Melucci estima que la acción colectiva, actúa como "multiplicador simbólico" en la medida en que al no orientarse por los patrones de la eficiencia, rompe con la lógica operacional del tipo tecnocrática/militar de los aparatos institucionales, cuestionando las bases de su poder. Obliga, igualmente, a que dichos aparatos revelen su lógica y la debilidad de sus "razones", de esta forma, hace al poder "visible", fundamental en sistemas donde el poder se hace cada vez más anónimo.

BIBLIOTECA VIRTUAL

El campo del *conflicto* es el lugar donde se aclara la figura del actor, de su oponente y donde se concentra la lucha de actores, donde se establece la constitución de un movimiento social. El conflicto se caracteriza por la oposición de los intereses de clase y los modelos culturales, como el que se produce por el choque de "civilizaciones occidente-mundo indígena. Así, la sociedad aparece como una red de relaciones sociales en los que los actores, unidos y opuestos por sus conflictos se sitúan, esto rompe con la ilusión del "orden social". Los conflictos ya no se dan exclusivamente en relación con los sistemas productivos, sino con los fines de la producción, es decir, los modelos sociales y culturales.

Existen dos tipos de conflicto que son a la vez opuestos y complementarios: los ofensivos y los defensivos. El primero distingue a los actores en conflicto, y de cierta forma, implica una expresión autónoma de lo que está en juego. El segundo, en cambio, tiende a identificar al actor con valores socioculturales y a excluir al oponente, visualizándolo como un enemigo externo o como un traidor.

Desde la perspectiva articulada por Melucci, el "conflicto" es considerado como un elemento que afecta a las identidades, a las formas de percibir y experimentar el tiempo y el espacio en la vida cotidiana, motivaciones y patrones culturales de la acción individual. Los actores de tales conflictos ya

no son las clases sociales, sino grupos temporales que denuncian los problemas fundamentales de la sociedad.

Touraine, en cambio, considera que el *principio de identidad* es la definición del actor por sí mismo, esta se realiza en función de las relaciones sociales con los otros, incluso con el oponente, construye formas de solidaridad y da sentido a las acciones. Es necesario la autopercepción del grupo en la que se genera el sentido del actor colectivo, reconoce los efectos de su acción y produce su propio sentido (Touraine, 1987)

Posteriormente, Melucci retoma el concepto de Touraine sobre "identidad" y lo define como un elemento compartido y producido por numerosos individuos interesados en las orientaciones de su acción y en el campo de oportunidades y de restricciones de donde sucede la acción. El proceso de construir, mantener y transformar una identidad colectiva constituye la base para que los actores conformen sus *esperanzas y expectativas,* y calculen los costos-beneficios de su acción.

Desde los planteamientos de Alain Touraine, solo se da la acción histórica cuando en los movimientos sociales aparece la trilogía *identidad-oposición-totalidad,* como un "sistema de acción histórica". Los movimientos sociales son unas conductas socialmente conflictivas y culturalmente orientadas, que se enfrentan contra un adversario social, no únicamente contra el Estado, y defienden otra sociedad. No son la manifestación de las contradicciones objetivas del sistema.

Sin embargo, para Melucci, los movimientos sociales no son el centro de la historia y no se identifican totalmente con la acción colectiva. La actual acción colectiva se basa en "áreas de movimientos " con formas de redes (formales e informales) compuestas por una variedad de grupos dispersos, fragmentados y sumergidos en la vida diaria. Esta requiere de inversiones individuales, de nuevos modelos culturales, de nuevas formas de relacionarse, de nuevas percepciones y de nuevos significados sobre el

mundo. La forma del movimiento se convierte en un mensaje y un reto simbólico a los códigos dominantes[8].

La perspectiva que ofrece la teorización sobre los movimientos sociales es útil en la medida que pone en el centro de la discusión a las dimensiones culturales de las prácticas colectivas, tan relevantes en el caso de los movimientos étnicos, por medio de las cuales reinterpretan normas y valores, creando nuevos significados para los estrechos límites de la acción política y redefiniendo lo público y lo privado.

BIBLIOTECA VIRTUAL

II.1.2. Los nuevos desarrollos teóricos sobre la acción colectiva

En los últimos años se ha generado un debate sobre la posibilidad de integrar distintos aspectos de cada uno de los enfoques. Existe un creciente acuerdo entre los diferentes analistas sobre la necesidad de integración teórica de, al menos, tres elementos: las *oportunidades políticas*, las *estructuras de movilización* y *los procesos sociales de interpretación de la realidad y asignación de significado* (*frame*) (McAdam *et al*, 1999:111) Los dos enfoques primeros, han sido anteriormente explicados, por lo que se dará paso a la explicación e torno al tercer modelo.

Los "procesos enmarcadores", son procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción. Funcionan como elemento mediador entre oportunidad, organización y acción. Son los significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación. El "framer" es el esfuerzo estratégico consciente, realizado por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas, que legitiman y muevan a la acción colectiva.

[8] En el proceso mediante el cual se construyen acciones colectivas aparece multiplicidad de dimensiones, destacando básicamente tres: la “solidaridad” o autoreconocimiento por parte de los sujetos de su papel dentro del conjunto de acción; la “agregación” de individuos orientados hacia el exterior y; el “conflicto” que aparece cuando

Este concepto proveniente del “interaccionismo simbólico” de Goffman (1974) es interpretado hoy como un elemento central en la formación de la identidad y en la definición de sus adversarios. El *“enmarque”* es el resultado agregado de experiencia personal, memoria colectiva y prácticas objetivadas que habitualmente asociamos al concepto de “cultura”. Las tradiciones, a menudo personificadas en prácticas rituales, pueden servir de soporte a la actividad del movimiento social, como un recurso para la movilización. En el mundo indígena, esto posee gran importancia, elementos como el mapa de ideas y actitudes, el bagaje cultural o la identidad, disfrutan de una cierta preponderancia (McAdam *et al*, 1999: 27)

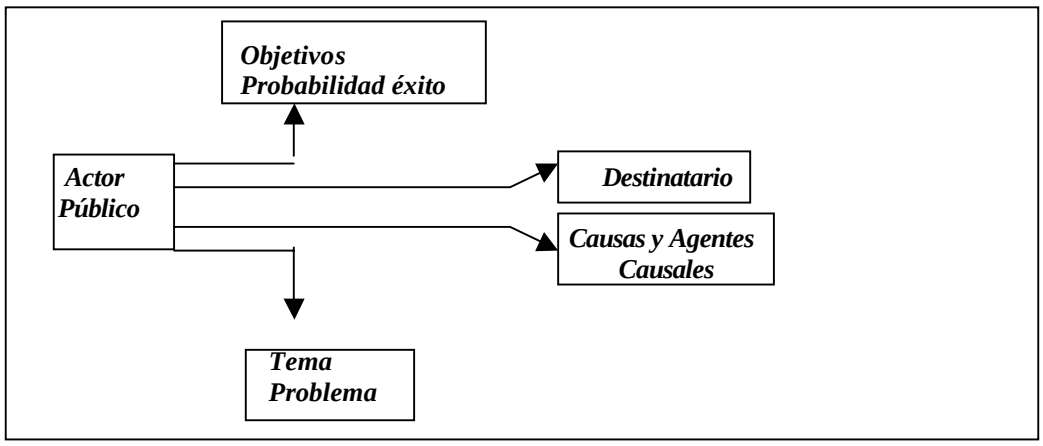
BIBLIOTECA VIRTUAL

Tarrow trata el "frame analysis" o “análisis de los marcos interpretativos”, como disquisiciones que tienen la función de elaborar un diagnóstico que identifica al problema y detecta su causa, a la par que articula y debe ser un *movilizador* potencial en función de la capacidad de resonancia que posea en simpatizantes y allegados. Por tanto, los procesos sociales de interpretación de la realidad y asignación de significado *(frame analyst)* o "procesos enmarcadores", son formas colectivas de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción. La función es la de elaborar un diagnóstico que identifica el problema y detecta su causa, a la par que articula y moviliza para la acción.

Para Gerhards, el único modo de valorar la eficacia de una movilización que se apoya en la construcción de “marcos de análisis”, es a través de la comparación entre este modelo tipo-real, con el modelo tipo-ideal, en el sentido weberiano. Este último, se caracteriza por poseer unas dimensiones y estrategias de *enmarcamiento* muy amplias, conformadas por múltiples indicadores (McAdam, 1999)

los grupos compiten por los mismos recursos a los que se les atribuye un valor. Se podría agregar uno más: el límite de compatibilidad del sistema social donde la acción tiene lugar. (Melucci, 1991: 359)

Gráfico 1: Esquema de un "Marco".



Fuente: Elaboración propia, sobre la base del esquema de Gerhards (1995): 228

Las estructuras del marco tipo-ideal están constituidas por las *dimensiones del enmarcamiento*, o la "modulación" (*keying*) (Goffman, 1974) de las áreas temáticas a las que se refiere, que, en palabras de Snow y colaboradores, se podría resumir en los "procesos de diagnóstico, pronóstico y motivación"; y *las estrategias de enmarcamiento*, o técnicas utilizadas por los movimientos para interpretar cada área temática (Gerhards, 1995)

Tabla 1. Marco metodológico de análisis

Dimensiones de enmarcamiento	Estrategias de enmarcamiento
Indicar una cuestión del debate público (*issue*) Definirla como un problema social (*problem*)	Asignarle un concepto o eslogan; hacerla empíricamente creíble mediante una referencia real. Concretar el problema refiriéndolo a la experiencia cotidiana; situarlo en un contexto o esquema más amplio; dramatizarlo.
Localizar las causas y los agentes causales del problema (*cause, causal agent*)	Asignarle un concepto peyorativo; atribuirla a actores colectivos externos; personalizar a los actores responsables; atribuirles intención e intereses particulares; moralizarlos
Interpretar los objetivos (*goal)*	Encontrar un concepto eslogan; mostrar los beneficios de los afectados y medios paras conseguirlo; esquematizar
Interpretar las probabilidades de éxito de los esfuerzos (*success*)	Hacer referencias históricas de otros éxitos; definir el número de posibles participantes
Encontrar y caracterizar al destinatario de la protesta (*addresses*)	Personalizar el destinatario, atribuirles intención; moralizarlos; considerarlos sospechosos de corrupción
Justificarse como actores legítimos de la protesta *(public actor)*	Mostrar que representan intereses colectivos e individuales, autocaracterizarse con un valor social central; reclutar personas e instituciones dignas de confianza; dar credibilidad a sus temas e interpretaciones.

Fuente: Elaboración propia, a partir de Gerhards, (1995), y Rivas (1998)

Otras variables a tener en cuenta en el análisis de los "marcos de interpretación" de los movimientos sociales son los "alineamientos" que se producen entre el sistema de creencias individuales y las ideologías, actividades y objetivos de la organización, a través del "frame brigding" (conexión de marcos), el "frame amplification" (la vinculación de éstos con grupos sociales amplios), el "frame extensión" (la implicación en el marco de una temática variada) y el "frame transformation" (la modificación ques este marco provoca en otros marcos y prejuicios prexistentes) (Snow *et al*, 1993)

La "relevancia" del marco para el "mundo de vida" de los implicados, es otro elemento a tener en cuenta, a través del análisis de la "resonancia" de los marcos, es decir, la relación entre el discurso y la cultura política heredada, la credibilidad empírica del marco y la "fidelidad narrativa" o la coherencia del discurso del marco con los cuentos, mitos y tradiciones culturales (Gamson, 1998)

Para Gamson, hay tres factores que generan y determinan los "procesos de enmarcamiento" construidos por los propios movimientos sociales. Por un lado, el elemento de "injusticia", que parte de una "hot cognitions" o *cuestión caliente,* que generan la percepción de una injusticia y provoca emociones de indignación. Por otro, el elemento de la "eficacia" o la valoración de las probabilidades de éxito que el movimiento realiza sobre la consecución de sus objetivos. Por último, en la "identidad" del propio movimiento que ayuda a diferenciar él "nosotros" de los "ellos. La identidad colectiva es un producto de la ubicación espacio-temporal y de caracterización del "protagonista", "antagonista" y "audiencia" que autopercibe el movimiento (Snow, Benford y Hunt, 1993)

Las "praxis culturales de los movimientos sociales", son cuestiones de importancia tanto para el proceso de formación de la identidad colectiva como para la cultura de la sociedad en la que surgen. Al ser parte de la cultura, las *formas estéticas,* la *memoria colectiva, e*l *arte,* el *ritual,* el *gusto*

y las *tradiciones* forman “redes simbólicas” o culturales que acompañan, refuerzan y se convierten en soportes de la acción.

Son interesantes las aportaciones de Ron Eyerman (Ibarra y Tejerina, 1998: 139) en torno a "las praxis culturales de los movimientos sociales", que en los movimientos indígenas realizan un papel central. Para este autor, los significados que desarrollan los actores de los movimientos sociales son cuestiones de importancia, así como el modo en que estos significados contribuyen tanto al proceso de formación de la identidad colectiva como a la cultura de la sociedad en la que surgen. Los cambios de significado pueden constituir en sí mismos un aspecto fundamental del poder y del cambio social.

Al ser parte de la cultura, las *formas estéticas* de la representación simbólica acarrean en sí la *tradición* (producción material, estética corporal, etc) y la *memoria colectiva* (tradición oral) El *arte* puede ser un recurso idóneo que los movimientos sociales pueden utilizar para movilizar y organizar la protesta, como está ocurriendo con la tradición artesanal de muchos pueblos indígenas (las “molas” de los *kunas*; los sombreros de los *zenúes*, los “amates” *mayas*, el “tuno” *tawahka*, etc) Al ser marcos estructurados de significado, las *tradiciones* forman “redes simbólicas” o culturales que acompañan o refuerzan las redes materiales. Como mensajeros o vehículos tradición, la música y el arte trasmiten imágenes y símbolos que provocan emoción, alientan la interpretación y pueden convertirse en soportes de la acción.

La *praxis cultural* de los movimientos sociales se centra en la contribución de lo estético a la construcción del significado y la formación de la identidad. Hay dos niveles, el pre-político, procesos cotidianos de construcción de significado donde el arte puede ser un elemento importante en la constitución de sub-culturas, y un segundo nivel que hace referencia a la utilización expresa de los artefactos culturales como herramientas para la movilización, canciones, etc, que consiguen seducir o repetir, por ejemplo, la imagen de los zapatistas con el pasamontañas.

La *tradición* y el *ritual*, en los pueblos indígenas, son claves para comprender la praxis cultural de los movimientos sociales. La tradición es el conjunto de creencias y costumbres que pasan de generación en generación y que influyen en el ejercicio de la interpretación de la vida, es todo lo que se transmite de forma persistente o repetitiva.

Bourdieu, en sus estudios sobre la tradición y el gusto, se percata de que la tradición es una fuerza fundamental en la reproducción de la jerarquía social, para el, las costumbres sociales y los marcos interpretativos, se trasmiten de generación en generación mediante procesos de socialización que se encuentran en algún lugar ente las estrategias conscientes y los hábitos más o menos inconscientes. Bourdieu[9] utiliza el término "hábitus" en vez de *tradición* para captar este proceso de reproducción social, incluye las costumbres más arraigadas y la transmisión de los marcos cognitivos en la determinación de los criterios del "gusto". El arte y la música transportan tradiciones en forma de imágenes y símbolos que sugieren respuestas y ayudan a enmarcar las interpretaciones y la acción[10].

La dimensión de la "*conciencia*" tiene importancia en cuanto constituyen el entramado de significados que permite al individuo "navegar" a su modo entre los acontecimientos de su vida. En la sociedad moderna, para Habermas, los movimientos sociales manifiestan los nuevos conflictos de la sociedad, algunos poseen un carácter emancipador y otros poseen un carácter de resistencia. Los nuevos conflictos remiten al ámbito de la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Para Habermas, "los nuevos conflictos no se desencadenan en torno a problemas

[9] El "hábitus" es el s*istema de disposiciones* (inclinaciones) perdurables y transponibles compartido por los individuos de un grupo que son producto de los mismos *condicionamientos (clase social, etnia, hábitat, edad, género),* que condiciona tanto las *condiciones de existencia, los gustos* y los diferentes grados de posesión del *poder* y del *capital:.Capital económico: ocupación grado de posesión de los MP, control en la organización del trabajo, grado de autonomía laboral, propiedades, etc; Capital cultural o simbólico: nivel de formación reglado, modos de vida, modos de distribuir el tiempo y el espacio, sistema de comportamiento, ethos, costumbres, rituales, pautas de interacción en el grupo familiar, registro lingüístico, prácticas domésticas, ocio, cosmovisiones, hábitos de consumo, imaginario, grado de información, etc Capital político o social: Grado de cohesión grupal, dimensión participativa, cultura política, sentido de pertenencia a la organización, red de relaciones, capacidad organizativa, etc (*Bourdieu, 1984)

[10] Esta idea aplicada al desarrollo local, se encuentra en Bouzada, (1999).

de distribución, sino en torno a cuestiones relativas a la gramática de las formas de vida**.**

Otros escritores, como Claus Offe (1990), consideran que se está en presencia de nuevo paradigma político dominante, no ya basado en los consensos propios de la etapa pasada, sino en una serie de valores y contenidos basados en la búsqueda de autonomía e identidad tanto personal como colectiva, en oposición a la manipulación, control, dependencia, regulación y burocratización. En las sociedades occidentales hay una presencia importante de *valores postmaterialistas*. En el caso de los movimientos indígenas, la reposición de la dignidad y del honor mancillado históricamente, es uno de los puntos principales de su discurso, rasgo principal que define a los nuevos movimientos sociales.

Lo que autores como Berger (1985), Habermas (1988), Offe o Ingleheart (1991) están planteando con absoluta radicalidad, son las condiciones estructurales de la producción simbólica en las sociedades industriales avanzadas.

Con todos estos enfoques, se alcanza a proporcionar, tanto la "instrumentalidad" de la acción social, como de los procesos de "comunicación", los procesos de "formación de identidad" y los procesos de "construcción de la realidad social", a través de la síntesis de los modelos de movilización de recursos, de nuevos movimientos sociales, del "frame analyst", de las praxis culturales y de los modelos cognitivos.

Jameson, en su enfoque cognitivo sobre los movimientos sociales, alega que en estos de espacios sociales, es donde tiene lugar la innovación intelectual, convirtiéndose en un laboratorio de nuevos intelectuales. Los movimientos sociales son considerados como productores de los nuevos enfoques simbólicos en la sociedad.

Melucci considera que estamos asistiendo a un cambio de paradigma para entender el nuevo modelo social postindustrial. Considera que el interés de

análisis debe girar en torno al análisis de la *dimensión simbólica de la acción humana*, en un mundo donde la información es el recurso más importante, acentuando el lado reflexivo, artificial y construido de la realidad.

Para este pensador, hay que contextualizar la ubicación del movimiento entre los polos norte-sur, buscar la nueva lógica de dominación, ver los movimientos como representaciones del dilema integración-diferencia. Analizar a los movimientos como efecto de los problemas estructurales del sistema y como frutos de la necesidad de construir significados y de paliar las lógicas de dominación que frenan. Esto es determinante en la estructura de movilización de las comunidades indígenas ubicadas en lugares de selva húmeda tropical, donde existe una acusada presión económica "internacional" para la explotación de sus recursos (turísticos, hidroeléctricos, madereros, etc)

La caracterización de los diferentes movimientos indígenas de América Latina se va a realizar en función del análisis de tres campos de interés, unos de carácter externo y *contextual:* contextos históricos, estructuras de oportunidad política, conflictividad social y ciclos de protesta. Otros de carácter interno o de análisis del actor social, desde el punto de vista *estructural*[11]*:* relaciones de desigualdad, dominación y poder; estructuras organizativas y de liderazgo; redes de relaciones; estrategias; recursos; aliados; campo de acción y formas de movilización. Y, por último, de nuevo otros de carácter interno, pero con *contenidos ideológicos:* objetivos sociopolíticos, demandas, discursos, reclamaciones, intereses, identidad colectiva, fines, valores, significados, emotividad, "procesos enmarcadores" y "praxis culturales".

[11] Bourdieu parte de la perspectiva del "constructivismo estructural" y cree que: *"... en el propio mundo social existen estructuras objetivas independientes de la conciencia y la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o constreñir sus prácticas o sus representaciones"*. Giddens, en cambio, cree que las estructuras son el resultado de las relaciones sociales que se estructuran en el tiempo y en el espacio, a través de la "dualidad estructural", es decir, el proceso de "constreñimiento" y de "posibilidad" (competencia) y el proceso circular entre "condiciones" (anteriores) y "resultados" (posteriores) de las actividades realizadas por los agentes. En Corcuff, (1998)

En esta investigación en torno al movimiento indígena tawahka, se va a continuar con la perspectiva teórica mantenida por McAdams y otros autores (1999), que verifica el énfasis en las propuestas analíticas vinculadas a la perspectiva de la "estructura de oportunidad política", al enfoque en torno a la "movilización de recursos", y finalmente a uno de los aquí denominados "nuevos desarrollos teóricos", principalmente el referido a la dirección del modelo de los "marcos de interpretación". La apuesta por estos paradigmas teóricos frente a otros, se ha fundamentado en la pretensión de cubrir óptimamente todos los factores, estructuras, significados, procesos y contextos que determinan y caracterizan el proceso de construcción del movimiento indígena tawahka.

En los siguientes capítulos, se debe valorar si estos propósitos iniciales se han cubierto de modo satisfactorio, o si realmente, es necesario ampliar los límites de este análisis hacia otros territorios inéditos. De todos modos, se espera que esta propuesta teórica aplicada a este objeto de estudio, los movimientos indígenas, suponga un nuevo itinerario para las próximas investigaciones que intenten abordar otras acciones colectivas indígenas en el ámbito latinoamericano, o incluso, dentro de otros contextos heterogéneos a los que aquí se proponen.

II.2. DISCURSOS SOBRE EL SUJETO "INDÍGENA".

Para acometer el estudio en torno al movimiento indígena tawahka se hace indispensable realizar una primera reflexión en torno a las teorías que han intentado resolver las cuestiones en torno a "¿quién es *indígena*?", o bien, "¿qué es ser *indígena*?". La mayor parte de las definiciones del indio y del indígena no acaban de explicar "por qué" los indios son tales indios y "por qué" mantienen ciertas normas socioculturales distintas al resto de la población.

La elaboración de una taxonomía en torno a las teorías o tesis que intentan precisar la identidad colectiva indígena es una de las propuestas innovadoras que presenta esta tesis de investigación, con el fin de cubrir el relativo vacío percibido en torno a este campo de análisis teórico. La pertinencia de esta clasificación para el análisis del movimiento tawahka descansa en la necesidad de ubicar su discurso político e ideológico, como movimiento social, en alguna de las amalgamas teóricas aquí señaladas.

Los primeros intentos que proporcionan una respuesta ante las cuestiones en torno a la identidad indígena parten de la antropología occidental, tradicional y colonialista, cuya pretensión última era justificar y racionalizar el hecho colonial y las consecuentes relaciones de dominación y explotación, a la par que intentaba "conocer" a estos "grupos humanos primitivos" en la medida que le apremiaba percibirlos, asimilarlos y aprehenderlos para facilitar su "sujeción y subordinación". En esa época, el concepto de "indio" se convirtió en un anatema, un símbolo de claras connotaciones racistas (incapaz, haragán, tonto, sucio, truhán, sin cultura, feo, etc)

La identidad indígena no "existía" antes de la conquista y la colonización luso-española, que unificó a todos los grupos en uno único: el de los *vencidos* o *indios*. Los *mayas*, *tawahkas* o *quechuas* se transformaron en indios, infieles y también en trabajadores al servicio de los nuevos

dominadores, siendo este el modo en que los indígenas pasaron a ser "sujetos" de la historia occidental.

Este apartado despunta con la consideración del concepto de “identidad colectiva” entendida de un modo genérico para, posteriormente, disponer los diferentes paradigmas teóricos e ideológicos que han intentado proporcionar una respuesta en torno al sentido de la identidad indígena en el contexto de la realidad histórica de los países de América Latina.

II.2.1. La construcción de la identidad colectiva.

El debate en torno a la “identidad” ha irrumpido en las últimas décadas en el ámbito de las ciencias sociales, incrementando su intensidad a partir de la aparición del fenómeno de la “globalización”, que ha suscitado un cierto conflicto entre estos dos fenómenos. La revolución de las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo está configurando una nueva sociedad, la denominada *sociedad-red* (Castells, 1998), caracterizada por la *mundialización* de las actividades económicas, sociales y culturales. A la par, se está experimentando una nueva marejada de vigorosas expresiones de *identidad colectiva* que parecen querer desafiar a este fenómeno de la *globalización* (Stavenhagen, 1996; Gurr, 1995)

La pertinencia de la realización de una pequeña reflexión en torno al debate sobre la “identidad” es debido al propio objeto de esta tesis de investigación: la movilización política de un grupo cuyo rasgo distintivo está vinculado a su propia identidad indígena. En las últimas décadas, los estudios en torno a los movimientos sociales han subrayado la centralidad de la dimensión identitaria para la comprensión del sentido, motivación e interpretación de la acción colectiva (Máiz, 1995:15) La reflexión y las primeras incursiones en el terreno de la “identidad colectiva” han cobrado una fuerte presencia, siendo, en la actualidad uno de los notables ejes del debate político y sociológico contemporáneo.

Unas de las primeras designaciones teóricas que reflexionaron en torno a la "identidad", situaban en una unidad sintética originaria a todas las representaciones del "yo". Desde esta óptica "primordialista" se interpretaba a la identidad como un dato ya construido, como una "identidad plena o absoluta" que hacía referencia a la esencia del ser (Stavenhagen, 1996:14; Guerra, en León y Zemelman, 1997:107-108)

Otras extensiones más estructuralistas, entendieron la identidad como un producto de las relaciones excluyentes de comparación y oposición con lo "otro", con lo "diferente"[12], en términos de posiciones estructurales antagónicas, fricciones de intereses o "lucha de clases" en el proceso de producción y reproducción social[13].

Con la inspiración proporcionada por la dialéctica hegeliana, se abordó la "identidad" como un proceso abierto, en construcción, nunca completo, donde el sujeto se adivinaba a sí mismo, al tiempo que conocía el mundo y a los demás. En este caso, la identidad no era sólo entendida como la reflexión del individuo sobre sí mismo, ni tampoco como un simple producto histórico, ya que también era concebida como "acción sobre el mundo". En continua transformación, su sentido residía en posibilitar el autoreconocimiento, el desarrollo de la autonomía y la dinámica endógena del sujeto (Guerra, en León y Zemelman, 1997:109)

Siguiendo estas mismas designaciones, la corriente de estudios teóricos europeos que durante los años sesenta comienza a reflexionar en torno a los

[12] Alain Touraine (1987) utiliza un esquema de análisis de los movimientos sociales en el que selecciona ciertos puntos para intentar una definición completa de las identidades colectivas. Así, repara en la autodefinición del propio grupo, analiza al adversario o principal enemigo de éste y reflexiona en torno al modelo u objetivo social del mismo. Esta idea del sociólogo francés, es empleada por Manuel Castells para la interpretación de las identidades colectivas, aunque ampliada, con una nueva e interesante propuesta taxonómica de los mismos. Este autor distingue entre tres tipos de "identidades colectivas". La primera es denominada *identidades legitimadoras*, que son las introducidas por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. Seguidamente, utiliza el concepto de i*dentidades de resistencia*, que son las generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones o condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y reaccionan contra varias amenazas. Por último, están las i*dentidades proyecto*, que son aquellas en las que los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad.

[13] Las actuales posturas constructivistas concluyen que no existe un *"... actor colectivo solo por compartir una misma posición en la estructura social o un determinado conjunto de características sociales y culturales, sino que son producidos en el curso de la acción y de la lucha política"* (Máiz, 1995:17)

movimientos sociales, consideraron que la conciencia de identidad era un atributo del individuo, cuyo proceso de producción, paradójicamente, dependía del mundo social. La significación de estos atributos no resultaba una emanación de los mismos, sino un proceso de construcción de sentido en el cual no todos participan en términos de igualdad. Melucci precisó una disquisición de la identidad como un elemento *"... interactivo, compartido y procesual, producido por un conjunto de individuos que atañe a las orientaciones de la acción, así como al contexto de oportunidades y restricciones del entorno"* (Máiz, 1995:15-16)

Las identidades colectivas, por tanto, son consideradas por las actuales corrientes teóricas, como las consecuencias de los procesos de construcción del sentido atendiendo a un conjunto relacionado de atributos culturales a los que se le da prioridad frente a otros elementos, en un contexto histórico determinado. A partir de la premisa de que todas las identidades son construidas, lo importante es saber cómo, dónde, desde qué, por qué y para quién.

Al abordar este complejo debate en torno al significado de la identidad y también a su actuación en la génesis, dirección y sentido de la movilización política étnica, se propone realizar una distinción conceptual entre tres elementos, a fin de esclarecer y facilitar la comprensión de la relación entre el alcance de la etnicidad y la razón de la acción colectiva de las comunidades indígenas. Estos tres elementos que diferenciamos de un modo didáctico, son las "precondiciones étnicas", las "identidades étnicas" y las "identidades políticas".

Las dos *fases de metamorfosis* que modulan el procedimiento de construcción de la representación de la identidad colectiva en una comunidad étnica, son, por un lado, el que enlaza las "precondiciones étnicas" de un pueblo, o sus rasgos diacríticos, con su la representación de la "identidad étnica" de carácter colectivo y que es compartida por todos sus miembros; y por otro, el que vincula esta "identidad étnica" de carácter social, con la representación simbólica de la "identidad política" consciente,

racional y legitimadora, fruto de los procesos de interpretación y significación que se generan en la población.

Las *precondiciones étnicas* o el *stock cultural* se construyen a partir de ciertos conceptos como el de "pueblos originarios", lengua autóctona, intersubjetividad colectiva (*self-identity*), tradición oral, derecho consuetudinario, forma de organización, cosmovisión, forma de expresión artística y estética, etc, que sirven como pilar o "caja de herramientas" [14] para la posterior construcción y representación de las "identidades étnicas y sociales" indígenas.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Para Gunter Dietz (1999), la "cultura" se reproduce a través de la "práctica cotidiana" que impulsa procesos de "rutinización" que acaban estructurando dicha "praxis"[15], lo que le permite al actor social moverse entre los aspectos "objetivados" de la misma (instituciones, rituales, significados preestablecidos, etc), como entre los aspectos "subjetivados" (la conciencia práctica del actor social) Esto genera un campo de prácticas y representaciones culturalmente específicas, un "hábitus" (Bourdieu, 1988), que acaba convirtiéndose en "sentido común"[16]. La reproducción cultural se hace por una necesidad social, o sentido práctico que deviene "naturaleza".

La cultura rutinizada se convierte en "recurso identitario" para impulsar procesos de "etnogénesis", volviéndose de algún modo, "identidad étnica". Estos procesos de etnogénesis o reafirmación étnica, implican una reordenación "no arbitraria", sino guiada por "matrices identitarias" fruto de

[14]La socióloga Ann Swidler, ha propuesto una noción de "cultura" como "una caja de herramientas" (o repertorios) que contiene símbolos, historias, rituales y representaciones del mundo, que las personas pueden utilizar en diversas configuraciones para resolver diferentes tipos de problemas". Son componentes culturales (a veces antagónicos) de la construcción de "estrategias de acción", fruto de la selección de unos elementos sobre los otros, en función de una u otra coyuntura política. En Corcuff, 1998: 93

[15] Giddens postula que *"... Que un sentimiento de confianza en la continuidad del mundo de objetos así como en la trama de la actividad social, tiene sus orígenes en ciertas conexiones especificables entre el agente individual y los contextos sociales a través de los cuales esos agente se desenvuelve en el curso de una vida cotidiana. Si el sujeto no se puede aprehender salvo a través de la constitución reflexiva de actividades cotidianas en prácticas sociales, no podemos comprender la mecánica de la personalidad si no consideramos las rutinas de vida cotidiana por las que el cuerpo pasa y que el agente produce y reproduce. El concepto de "rutinización", fundado en una conciencia práctica, es vital para la teoría de la estructuración. Una rutina es inherente tanto a la continuidad de la personalidad del agente, al paso que él anda por las sendas de actividades cotidianas, cuanto a las instituciones de la sociedad, que son tales en virtud de su reproducción continuada* " (Giddens, 1995:94-95)

[16] El "sentido común" se convierte en un poderoso mecanismo de homogenización de la praxis cultural, que acaba resultando "cultura propia" (Bourdieu, 1988)

factores endógenos y exógenos. Para Dietz, la "identidad étnica" supone un acto discursivo consciente, de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como "emblemas de contraste" (Giménez, 1994, en Dietz, 1999) en la situación intercultural. La "identidad" no es un hecho arbitrario, sino que está limitada por los "hábitus" y por las "praxis culturales"[17].

Pero la *identidad étnica* no puede explicarse solo como una continuidad cultural, pues la identificación puede encontrarse aún después de que el grupo ha perdido la mayor parte de sus tradiciones culturales[18]. La manifestación de la *identidad étnica*, se produce con relación a situaciones económicas, sociales y políticas determinadas, que generan procesos colectivos de racionalización en torno a su "subjetividad individual y colectiva"[19].

La "identidad colectiva étnica" deviene "comunidad imaginada" (Anderson, 1993) construida a partir de la "biologización" de las diferencias culturales, la invención de tradiciones históricas, la "territorialización" de los espacios propios y la "temporalización mitologizante" del pasado, que a través de la selección de ciertos "emblemas de contraste" objetivados, acaban

---

[17] Muchos movimientos sociales étnicos van a apreciar la conservación de su cultura, de sus rasgos adscriptivos pues ésta va a funcionar como el elemento "político" que los legitima en su acción colectiva. Son movimientos políticos construidos, en algunos casos, para favorecer una coyuntura que privilegia a los indígenas frente a los "no indígenas". Pero los movimientos indígenas con fuerte identidad étnica, no siempre gozan de un *stock cultural* exótico, singular y radicalmente distinto al hegemónico. El proceso de "racionalización" de su "subjetividad colectiva", ha propiciado la existencia de fuertes lazos de cohesión social y una autoconciencia de sujeto grupal diferenciado, que no tienen por qué basarse en "hechos diferenciales" pintorescos, insólitos o genuinamente "puros". Es probable que en los grupos sociales con fuertes identidades étnicas, emerjan "identidades colectivas" politizadas y compartidas por la mayoría de sus miembros, pero no siempre ocurre así.

[18] Existen movimientos indígenas con débil identidad étnica, pese a que gozan de rasgos étnicos y culturales diferenciados del resto de la sociedad hegemónica. Todo esto se traduce en una frágil, débil y precaria autopercepción de su identidad étnica (*self-identity*) La falta de una racionalización del "hecho diferencial" les impide autopercibirse como "diferentes". Suelen ser pueblos con fuertes crisis demográficas, con una estructura económica de subsistencia, una estructura social fracturada y desintegrada y una cultura atravesada por procesos de hibridación o "creolización" (Ericksen, 1995, en Dietz, 1999), con otros sistemas culturales cercanos. Las organizaciones políticas que se gestan en estos grupos, se caracterizan por ser de tipo caudillistas o gestionistas, pues la "identidad política" es minoritaria, tenue y difusa. Esto desencadena situaciones críticas de "conflictos de legitimidad" entre los líderes y las comunidades que pretenden representar.

[19] Siguiendo la misma argumentación, Marta Lois (2000) en su reciente tesis doctoral reflexiona en torno a las definiciones de identidad utilizadas en los tres modelos teóricos propios de la ciencia política: el comunitarismo, liberalismo y la denominada corriente genealógica. Para esta autora, existen tres dimensiones diferenciadas en el concepto de "identidad": la autoidentidad, la identidad lógico-filosófica y la identidad política. La denominada "autoidentidad" se define específicamente a través de tres coordenadas claves: la *continuidad* (definición sociodiscursiva constante de uno mismo a lo largo de la vida), la *unidad* significativa (frente a la diferencia) y el *reconocimiento* (propio y de los "otros"), que funciona como un mecanismo de integración social que fusiona los deseos, afectos e intereses del individuo y otorga sentido a la acción pasada, presente y futura del mismo.

convertidos en “marcadores étnicos”. Esta se muestra como un producto generado a través de un proceso de reflexión, cálculo, meditación, racionalización y de auto-definición deliberada y consciente de la subjetividad del individuo y del grupo.

La *identidad política*, en cambio, requiere de un desarrollo autoreferencial y politizado, de un proyecto colectivo de futuro y de una definición del “sujeto” en su relación con el “otro”. La identidad política[20] se elabora a través de procesos construídos, precarios y contingentes que contribuyen a la constitución de una "noción del sí mismo", de una auto-valoración, y de la toma de conciencia ciudadana, en este caso, del "ser indio" dentro de la esfera pública, como “estrategia contrahegemónica” o arma política de legitimación de las reivindicaciones de la comunidad étnica.

La identidad política resulta un producto de la modernidad y del nacimiento del individuo occidental, muy vinculado al sentido de “emancipación” entendido como lucha y negociación en el espacio público para no someterse a la “dominación del poder” (Lois, 2000:45) Emerge de un proceso incierto, abierto y contingente de articulación de valores, acciones, identidades y antagonismos sobre lo “social” (Máiz, 1995:19) que es sometido a las restricciones y oportunidades del entorno.

La identidad política resulta más eficaz cuando existe un “contexto de negación” o conciencia traumática de su desaparición. Un ejemplo de ello se encuentra en la génesis de muchos movimientos indígenas, pues en muchos casos, la pequeña y mediana burguesía, embutida en estas redes modernas de mercado, suelen ser el principal motor de los movimientos indígenas (Le Bot, 1997:40, Bruguete, 1999), que lejos de movilizar a los sectores tradicionales de las comunidades indígenas, germina y se desarrolla

[20] Demetrio Cojtí, utiliza el término de "identidad cultural" definida como aquella en la que el núcleo de identidad es la cultura interiorizada por los miembros de la etnia o nacionalidad, es decir, la interiorización del conjunto de principios (creencias, valores y normas), representaciones colectivas, modelos y códigos de referencia (estereotipos culturales) que ha adquirido, cree y practica cada miembro y que están organizados en o por una orientación general o “proyecto de identidad”, definida como la voluntad de ser lo que se es étnicamente, la voluntad de existir como pueblo singular y la intención de mantener y desarrollar una cultura propia. (Cojtí, 1995).

en el seno de sectores de la población indígena que se han alejado de los "usos tradicionales"[21].

Hechos diferenciales, identidades étnicas e identidades políticas, son tres elementos interrelacionados por vectores políticos y sociales, que trastocan sus vínculos causales y generan efectos en las formas y estructuras de la movilización y en los proyectos colectivos de sus miembros.

La identidad, para cualquier sujeto es una "categoría", una "ficción de la cultura" y una "experiencia de la propia vida". Su facultad para inducir hacia una acción transformadora de lo socialmente dado y para trastocar el sentido de la vida misma, no debe obviar que también es un profundo malentendido. Esta relación entre procesos vividos (hechos, experiencias, memoria) con las aspiraciones propuestas, está presente en todos los debates entre el "ser" y el "no ser", entre el "deber ser" y el "querer ser", entre "lo irreducible" y "lo posible", entre el "deseo" y la "realidad" (Santamarina, 1994)

II.2.2. Teorías sobre la identidad indígena: los niveles de sentido.

Los orígenes de los ciertas teorías indigenistas se remontan a los contactos iniciales que los europeos establecieron con los habitantes del nuevo mundo. La descripción idealizada que hizo Cristóbal Colón de la población a la que acababa de encontrar convierte al descubridor en el primer indigenista. Las reflexiones en torno a la definición del "indio", tanto en el debate sobre su "humanidad" (eran poseedores o no de "alma"), como el debate en torno al

[21] Además de las tipologías weberianas en torno a las elites sociales y a los correspondientes criterios de legitimación (tradicional, carismática, legal-racional), otros autores como Luc Boltanski y Laurent Thévenot han clasificado seis registros de "justificación pública": a)*la cívica*, basada en la voluntad colectiva y la igualdad; b)la *industria*l, basada en la eficacia y la competencia; c)la *doméstica*, basada en las relaciones de confianza personales; d) *la de opinión*, basada en el reconocimiento por parte de los demás; e) la *mercanti*l, basada en el mercado; y f) la *inspirada*, basada en el vínculo inmediato entre la persona y una totalidad (dios, el arte, etc) En Corcuff, (1988: 96)

reconocimiento de sus “hechos diferenciales”, se remontan al tiempo de la conquista.

En la época colonial, considerar diferentes a los indígenas fue una forma de justificar su dominación, y, aunque en muchos pueblos que perdieron la lengua y las formas de vestir, todavía se conservan rasgos de la cultura material, de las actividades productivas, de las pautas de consumo, de la organización familiar y comunal, de las prácticas medicas y culinarias y gran parte del universo simbólico de las mismas.

La taxonomía en torno a las diferentes interpretaciones teóricas sobre la concepción del “indio”, tanto las producidas por los no-indios, como aquellas realizadas por ellos mismos, van a fundamentar toda una serie de políticas indígenas por parte de los gobiernos y también, por parte de las organizaciones de los propios indios.

Es importante señalar que el registro de las concepciones elaboradas por los propios indígenas sobre su condición étnica y su identidad colectiva son muy recientes. Es a partir de los años 60 y 70 del siglo XX, que sus discursos aparecen más sistematizados y son reconocidos socialmente. Sin embargo, son pocos los registros documentales en torno a las posturas de los propios indios durante el periodo colonial y postcolonial.

Las diferentes corrientes teóricas en que podemos agrupar todas las reflexiones en torno a la concepción indígena se resumen en cinco, utilizando para ello un criterio que diferencia aquellas ideologías basadas en aspectos *sociobiológicos*, de aquellas basadas en aspectos *civilizatorios*, aquellas que reparan en lo *cultural o normativo*, las que obvian las dos cosas y únicamente reparan en la condición *económica* y, por último, aquellas que consideran además de los rasgos somáticos, las manifestaciones culturales y la posición en la estructura social, tiende a identificarse con un "nosotros", con una *identidad colectiva*.

II.2.2.1.Tesis Socio- biologicista.

"... Si la violencia se utiliza en nombre de la cultura, la admito. Sino, no. Por eso creo que, con todo, los soldados de la conquista del desierto peleaban por una cosa más justa que los indios que lo hacían por nada. Pero me pregunto ¿por qué insisten tanto en un tema tan exótico como el de los indios? Ustedes parecen bolivianos"[22].

Las ideologías racistas, legitiman la dominación y exterminio de una parte de la humanidad, apelando a criterios biológicos y culturales. El racismo socio-biológico, opera atribuyendo significados a características fenotípicas o genéticas creando, de esta forma, un sistema de categorización y jerarquía entre los grupos. Desde el paradigma racista, el *indio* es un ser inferior, porque pertenece a una ”raza menor” diferente a la del hombre blanco. Uno de los autores emblemáticos del siglo XIX que defendieron esta doctrina, fue el francés Gobineau, quien aseguró en su “Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas”, que la historia de la humanidad es la consecuencia de la superioridad o inferioridad de una raza determinada y de los cruces entre las razas superiores e inferiores. Para él, la raza blanca es superior a todas las demás, cuya rama más pura en la raza “aria”.

El racismo, al sostener la creencia en la superioridad de la raza blanca, contribuyó a justificar la penetración colonial Europea en los continentes americano, africano y asiático. Como señala Manuel Ángel Castillo, este racismo:

"... S*e expresa en una gama extensa de manifestaciones de discriminación hacia la población indígena. Este rasgo, si bien tiene una connotación de clase, ha permeado extensas capas de la población no indígena y se evidencia en un sin número de actitudes cotidianas. Pero lo que es peor, toda esta ideología del racismo se ha convertido en el soporte superestructural de un proceso de marginación, explotación, manipulación y abuso de la población indígena, que incluye- en la práctica- el contenido y orientación de las políticas del Estado*"(Castillo, 1991:8)

[22] Declaraciones del escritor argentino Jorge Luis Borges a la revista "7 cuas". Abril de 1973. Cita tomada del libro Roitman, R. y González Casanova, P. (1996: 38)

Durante el siglo XIX, el positivismo y el “darwinismo social”, alimentaron el resurgir del *indigenismo racista o genético,* fundado por Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento y dominante en todo el pensamiento nacionalista de México hasta la revolución de 1910, y de un darwinismo criollizado, en otros países, lo que dará lugar a pensamientos pesimistas del tipo siguiente: “la imposibilidad de progreso debido al gran número de indígenas”.

"… La raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la ineptitud para la vida civilizada. Su carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación. Perú debe su desgracia a la raza indígena".[23]

Algunos de ellos no advierten que el carácter y situación del indio como un “efecto natural”, sino como el resultado de las relaciones de dominación coloniales[24]. Ellos consideran que el indio está condenado a desaparecer, fusionado con los criollos, para dar con una raza auténticamente latinoamericana, único modo de poder avanzar de cara al progreso. El *mestizo* es ese hombre nuevo en que el país tiende a proyectar su concepción total de destino colectivo. El gran cantor del mestizaje es el mexicano José Vasconcelos[25], quien invoca a Mendel, contra Darwin y Spencer, para afirmar que los cruces genéticos mejoran todas las razas. El mestizaje para él, es "la esperanza del mundo", aunque éste tiene la esperanza de que al final de varios cruces, el resultado sea una raza blanca, pues piensa que los caracteres indios son recesivos.

---

[23] Clemente Palma, El porvenir de las razas en Perú, citado por Roitman, (1996: 39)

[24] Francisco Pimentel, mexicano, 1864 en su " Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla" Javier Prado, peruano y Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez. Citados por Favré, (1998)

[25] En "La razón cósmica" de 1925 y en "Ideología, una interpretación de la cultura iberoamericana" de 1922. Favré, (1998)

Las estructuras del poder político colonial consagraron los principios de superioridad étnico-racial apoyados en las teorías sociales provenientes del derecho romano, el mundo griego y el humanismo cristiano. En esta época, se aplicaron unas políticas de a*partheid* social, político y cultural. Los indios fueron categorizados como "menores de edad", sus bienes pasaron a ser administrados por los representantes de la Corona, quienes se convirtieron en dueños efectivos de sus vidas y de sus tierras. Los utilizaron como mano de obra en haciendas, obrajes y servicio doméstico (las *naboría*s o sirvientes domésticos y los t*amemes* o cargadores), a la par que eran excluidos de la vida social y política. Se consolidaron las bases de un caciquismo y un paternalismo como forma de control político, social y cultural de la sociedad blanco-mestiza sobre los indios.

Las políticas indigenistas basadas en esta ideología racista (biologicista), pueden clasificarse en tres tipos. Las destinadas al *exterminio* de las poblaciones indígenas, consideradas lastres para el desarrollo y despegue económico de cada país. Las políticas *segregacionistas*, llevadas a cabo por los franceses e ingleses en sus colonias y por la colonia española con la creación de "pueblos de indios", basadas en un racismo cultural, que juzga a estas culturas, como insuficientemente desarrolladas y civilizadas. El etnocentrismo es el eje de las convicciones discriminatorias respecto a las culturas y costumbres no occidentales.

En 1680, se publican las *leyes de indias*, anulando todo derecho anterior a la llegada de los europeos. Los indios se vuelven súbditos de la corona y se crea una república especial en América constituida por la unión de varias comunidades lugareñas, con personalidad jurídica y autoridad elegida anualmente los indios no pueden estar en ellas más de tres días. Esta separación en dos sociedades mono-racistas se convierte en un problema cuando empiezan a aparecer ciudadanos zambos, mestizos y mulatos que no encuentran lugar en ellas. El e*status* que el indio goza es bajo, pero estas leyes garantizan su reproducción y evitan el genocidio.

Las políticas que fomentan el *mestizaje* como solución al subdesarrollo nacional, están ligadas a ciertas tesis y movimientos nacionales y populistas, que acentúan las ideas de “igualdad” entre todos los habitantes de un país, obviando las diversidades culturales de los pueblos que lo habitan. Estos postulados integristas, para los que la identidad ciudadana se antepone a otras identidades, ensalzan el valor de los indios del pasado, aunque paradójicamente, se discriminan a las modernas comunidades indígenas que no gozarán de un reconocimiento como sujetos políticos y sociales capaces de desarrollar discursos y propuestas propias. Como resultado de estas nociones, se propicia la marginalidad de las comunidades indias.

BIBLIOTECA VIRTUAL

II.2.2.2.Tesis Civilizatoria o Evolucionista.

Estas tesis consideran que las diferencias culturales y étnicas entre pueblos y culturas no deberían estimarse como variables a considerar, pues parten de que todos los individuos son "ciudadanos" y poseen los mismos derechos, con las únicas diferencias del grado de “evolución civilizatoria” en el que se localicen.

La época de la conformación del "evolucionismo" es, históricamente, la época de la irreversible consolidación de la revolución industrial en Europa y del surgimiento el colonialismo moderno. A partir de las nociones de “progreso” y “civilización”, los evolucionistas construirán esquemas que historiográficos de la humanidad, en el que el desarrollo del hombre transcurre por un paulatino camino de ascenso imparable, que despunta en las etapas más primitivas hasta las más avanzadas[26], cuyo punto final eran las sociedades capitalistas. La colonización es percibida como un elemento

[26] Autores como Morgan, proponen tres estadios de desarrollo evolutivo, que denomina con los términos de "salvajismo", barbarie" y "civilización". Todas las sociedades son incluidas en algunas de estas etapas de desarrollo. Las sociedades capitalistas serán incluidas en el estadio de la "civilización". (Morgan, 1973)

catalizador del “progreso” en las sociedades primitivas indígenas, asentadas en América Latina.

Esta acepción se opone a la tesis indigenista, pues considera el carácter fundamental de la identidad latinoamericana se basa en la cultura occidental, y aunque se acepta que la modernidad en América Latina ha sido tardía e incompleta, debido a la inmadurez cultural alcanzada por los pueblos precolombinos, se afirma que “occidente” sigue teniendo un fuerte papel en este espacio. Para ellos, los componentes indígenas que aún perviven van a ir desapareciendo a medida que se implante la modernización.

La corriente de la ideología de la "modernización" va a ser defendida por los líderes de la independencia en América Latina, que intenta traspasar el espíritu ilustrado de la revolución norteamericana y francesa, al escenario latinoamericano, obviando las identidades colectivas y "diferenciales" y tratando a los ciudadanos como "individualidades" que comparten unos mismos derechos.

Cuando llega la independencia, el pensamiento nacionalista se fragua en tono a una idea nacional basada en los principios *jeffersonianos* y en la Francia revolucionaria, obviando el pasado indígena precolombino, ya que juzgan que la nación es una simple asociación contractual de individuos libres e iguales, así, solo reconocen al indio en tanto que sujeto de derecho, intentando evitar las diferencias étnicas y de clase.

Esto repercuta en las medidas que, en todos los países americanos, a lo largo del siglo XIX, se llevan a cabo. El proceso de privatización territorial y la expulsión de la ley del término "indio", y el desmantelamiento de las “leyes de indios” que eran un modo de protección de los mismos propicia la pérdida de la personalidad jurídica y la extensión territorial legal de las comunidades indígenas.

Los nuevos estados-nación constituyen las libertades individuales basadas en el reconocimiento jurídico del acceso a la propiedad privada, la práctica

política permitió otorgar el grado de ciudadano a quien pudiese demostrar su riqueza material. Los efectos más negativos de estas reformas fueron la anulación de los viejos derechos de propiedad comunal que mantenían los pueblos indios conquistados. Se produce la desaparición de la *indianidad* en *ciudadanía*. El colonialismo externo es sustituido por una forma brutal de colonialismo interno que se mantendrá en algunas partes de América Latina hasta mediados del siglo XX.

Los nuevos dueños de los países independizados terminaron por convertirla en la ideología que fundamento el colonialismo interno. El despojo de las tierras a los indios los transformó en campesinos pobres, cuando no en poblaciones expulsadas o serviles. El caciquismo, ya no solo lo ejercía la sociedad blanco-ladina y mestiza, sino cierta oligarquía indígena que comenzó a ejercer de mediadora entre el poder y las comunidades.

II.2.2.3.Tesis Culturalista o Indigenista.

Esta segunda teoría ya no define al "indio" en función de sus caracteres biológicos o por su "grado de evolución civilizatoria", sino a partir de la valoración positiva de las características *culturales* de los mismos. Esta doctrina hunde sus raíces en la época colonial, alimentada por algunos clérigos de la época. El "indigenismo", de algún es el efecto de la "mala conciencia" arrastrada por los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos frente a los indios.

Las tesis indigenistas, postulan que la identidad latinoamericana descansa, en su aspecto esencial, en lo "indígena". El mestizaje es visto aún como solución a la cuestión nacional, pero su significado se modifica, ya no se refiere a la amalgama de razas, sino a la mezcla de las culturas.

En 1511, en Santo Domingo, el dominico Antonio de Montesinos fustiga desde el púlpito el comportamiento inhumano de los encomendadores para con los indios (Favré, 1998) Este sermón, que tuvo repercusión en todo el

Caribe, determinó la vocación de Bartolomé de las Casas[27] en su acción de defensa de los indígenas. Desde 1566, este padre enviará a la corte, informes que preconizan una reforma de la institución de la encomienda, así como otras medidas para frenar el genocidio que estaba ocurriendo en América, cuestionando la legitimidad de la conquista y el apelativo de "infieles" que reciben los indios, a los que les reconoce el derecho a la libertad y a la propiedad[28].

Para De las Casas, la cultura indígena es compatible con la religión católica. Considera que el poder político debería residir de nuevo, en los jefes indígenas, asesorados por eclesiásticos, que llevarían a cabo una "evangelización sin occidentalización", pues estiman que el indio es un buen cristiano, pues resulta dulce, humilde, pobre, pacifico y obediente. Estas ideas son compartidas por franciscanos[29], dominicos y agustinos, y por jesuitas, quienes evocan las ideas del cristianismo primitivo, en una compostura de utopismo renacentista y milenarismo medieval[30].

El divorcio entre españoles de América y criollos, con los españoles de España, va a ir adquiriendo un cariz más político, lo que propicia el diseño de proyectos políticos ajenos a la metrópoli española[31]. En el siglo XVII, uno de ellos escribirá lo siguiente*:*

---

[27] Bartolomé de las Casas (1474-1566) Este llega a América en 1502, ejerciendo su ministerio sacerdotal en Santo Domingo y Cuba. En 1522 se incorpora a la orden de los dominicos, principales defensores de los indígenas, comienza a evangelizar en Venezuela, después en Guatemala y por último en el estado mexicano de Chiapas, lugar en que acaba siendo el primer obispo en 1543.

[28] En 1550 Carlos V, reúne en Valladolid una comisión para que analicen teólogos y juristas las posturas de Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. No se resuelve nada pero se prohíbe la publicación de un libro con las tesis de Sepúlveda y en cambio, se permite la publicación de "Brevísima relación de la destrucción de las Indias", denuncia de los daños irreparables causados en América por los conquistadores. Esta tesis se convertirá en arma ideológica de las potencias que luchan contra España: Inglaterra y Países Bajos. Es parte de la "leyenda negra" que se teje contra la actuación española en América Latina

[29] Como el obispo de Tegucigalpa, Cristóbal de Pedraza, que durante el siglo XVI envío diferentes informes al rey denunciando la explotación de los indígenas de Honduras. También el padre franciscano Manuel Jesús de Subirana, (1807-1864), que logró que el gobierno de Honduras cediera y titulara más de 12.000 manzanas de tierra para los pueblos étnicos Pech y Tolupanes. (Hasemann et al. , 1994)

[30] Es el proyecto del jurista Vasco de Quiroga que viaja a México en 1530, creando ciudades hospicio donde no hay españoles, la gente trabaja seis horas y hay rotación de trabajo, donde se prohíbe la propiedad privada y se distribuye todo en función de las necesidades. Salud y educación son gratuitas y obligatorias, más tarde este mismo proyecto lo llevan a cabo los jesuitas en Perú, en Bolivia y en Paraguay Son 50 *falasterios* que perviven hasta que expulsan a los jesuitas de América Latina. (Favré, 1998)

[31] En países como Perú, Gonzalo Pizarro (hermano del conquistador) va a encabezar una revuelta de encomendadores Proyecta casarse con una princesa india y restaurar el imperio inca

"... (Los españoles) nacidos en esta tierra son extranjeros en su propia patria".

Los criollos inician el descubrimiento del pasado precolombino, proceden a valorizarlo, elevando estas civilizaciones a la dignidad de la antigüedad clásica. El establecimiento de una filiación espiritual con aztecas e incas para identificar el espíritu *nacional,* va a ser promovido por los criollos mexicanos, quienes recuperan el pasado glorioso azteca, apoyados por l trabajo de historiadores y la construcción de monumentos con alusiones a los mismos. También en Perú se establece una corriente de mistificación del pasado, que arranca en el siglo XVII[32], donde el *quechua* comienza a ser empleado por los propios criollos, en obras literarias y de teatro, y en la cotidianidad, como un modo de diferenciarse de los españoles peninsulares.[33] Sin embargo, estos criollos van a seguir tratando cruelmente a los indígenas a la que tienen avasalladas en sus inmensas propiedades. El *neoincaismo* y el *neoaztequismo* manifiestan un indigenismo puramente arqueológico, utilizan ese pasado para legitimar sus derechos frente a la burguesía peninsular, aunque el pueblo, que en su inmensa mayoría, quedará excluido en estas demandas.

Dos grandes mitos de origen sincrético nacen en el siglo XVII, el primero es la *Virgen de Guadalupe*, en México, que "se le aparece" a un indio, en 1531, en el lugar donde antes se elevaba el templo de la *diosa madre Tonantzin*, acontecimiento que los criollos lo interpretan como un reconocimiento que le hace dios a esa tierra. Rápidamente adquiere el aspecto de un culto patriótico, convirtiéndose en la expresión religiosa de la disidencia criolla[34].

---

[32] En el siglo XVII, poetas como Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, o Sor Juana Inés de la Cruz celebran la tierra americana, y critican a la insaciable España que le roba sus riquezas. Un espíritu patriótico impregna los trabajos científicos (Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio Molina, Hipólito Unanue y Juan de Velasco) a lo largo del siglo XVIII, que critica las producciones europeas antiamericanas.
Garcilaso de la Vega, criollo, (1539-1616) es su autor (" Comentarios reales de los incas" pinta una sociedad idílica donde no hay males), en 1782 este libro es prohibido por la corona española, el cual va a ser leído en toda América como un referente del orgullo nacional, tanto por parte de criollos como por parte de la poca aristocracia indígena que aún pervivía. (Favré, 1998)

[33] En Perú, los marqueses de Valle Umbroso contestan a las misivas de España en Quechua, renuncian a sus títulos nobiliarios e inventando un antepasado inca, se yergue como descendiente de nobles indios. En esa época, se apoya a los artistas que cultivan el estilo incaizante. (Ibídem : 26)

El segundo mito cristaliza alrededor de la figura de Santo Tomás, de quien se dice que visitó América, cuyas poblaciones había convertido 16 siglos antes de la llegada de los españoles. En México se convierte en la figura de *Quetzalcóatl*; en Perú, se convierte en *Huiracocha*; en Brasil sería el dios *Pay Zumé* (Favré, 1998:28) Algunas similitudes entre las culturas precolombinas y la religión cristiana afianzan este mito. Todo esto va a acrecentar una vía a favor del separatismo.

"... Frente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos (...), frente a una organización compleja como la nuestra, en la que el individuo no es solo parte de la pequeña comunidad que habita, sino que además está ligado a los problemas de entidad a la que pertenece su comunidad, y de la nación misma, existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura (...) lograr esa transformación, es lo que se llama "aculturación". (Caso, 1980:69-70)

A fines de la primera guerra mundial, la fascinación que Europa ejercía en América Latina toca a su fin. Se produce un retorno al pasado indígena, acompañado de algunos descubrimientos arqueológicos, como las ruinas de Teotihuacan[35], de Monte Albán, la de los Andes, etc Los hallazgos se integran al patrimonio nacional como ejemplos de la grandeza pasada, adquiriendo intensos contenidos políticos e ideológicos. La particularidad de la identidad americana reside en lo indígena, y en la fusión de la tradición india y europea, de tal modo que se produzca un nuevo modelo cultural original: el modelo de civilización *indolatina* (Favré, 1998:48)

---

[34] En la actualidad, el día de la Virgen de Guadalupe se producen peregrinaciones de todas partes del territorio mexicano de comunidades indígenas y de toda la población en general, siendo uno de los grandes símbolos actuales de la patria mexicana.

[35] Gamio descubre que estas ruinas en 1922, a la par que publica su famoso libro "La población del valle de Teotihuacan". Este proyecto sobre el descubrimiento de Teotihuacan, contó con el apoyo del gobierno de Porfirio Díaz y del antropólogo ubicado en la corriente del relativismo cultural, Franz Boas, el máximo exponente de la

Gonzalo Aguirre de Beltrán[36], explica que el intercambio y complementariedad entre la cultura indígena y la occidental, va a continuar hasta el momento en que reducirán sus diferencias, fenómeno que califica como "proceso de *aculturación*". Para este autor, ninguna de las dos culturas es superior a la otra, por lo que la transferencia de información debe ser recíproca: Las comunidades indígenas pueden incorporar la ciencia y tecnología para mejorar su nivel de vida y estos pueden incorporar el sentido de la organización colectiva, la manera de percibir y sentir, la producción artística, etc

BIBLIOTECA VIRTUAL

La propuesta nacional-populista no pretende cuestionar el proceso de dominación étnica ni el sistema de colonialismo interno, sino que reinterpretan las reivindicaciones étnicas bajo una acción estatal conceptualizada como *indigenismo*, asimilando varias reivindicaciones indígenas, sin reconocer los derechos de posesión territorial demandados por sus miembros.

Los discursos indianistas que acentúan la condición étnica de los pueblos indígenas, defendiendo la pluralidad y la diversidad sociocultural de los mismos, se ubican en esta misma corriente teórica. Los argumentos de carácter *conservacionista* son utilizados para la defensa de derechos materiales como el de la tierra. Muchas veces, estos postulados "culturalistas" caen en ciertos "romanticismos" que acaban por definir la identidad como algo esencial e inconmensurable, como "comunidades imaginadas" (Anderson, 1993)[37] donde toda la problemática, las

---

corriente antropológica culturalista. Lo que se pretendía era cimentar el origen de la nación mexicana en las grandezas de las sociedades prehispánicas.

[36] Gonzalo Aguirre de Beltrán, escribe en 1957 su famoso libro "El proceso de aculturación" donde desarrolla este planteamiento.

[37] Las "comunidades imaginadas" son "artefactos culturales" cuyos miembros se agrupan no con base en una interacción cotidiana, observable y real, sino por una identificación en el fondo, ficticia (Anderson, 1988)

contradicciones y los conflictos se suscitan, únicamente, debido al *"choque de civilizaciones*" (Bonfill Batalla, 1990)

Estos postulados, armonizan con las políticas estatales "integracionistas" que se inauguran en 1940, propiciadoras de la integración económica de los pueblos indígenas, en el proceso de modernización, fomentando los rasgos culturales diferenciales como expresiones folclóricas y exóticas. El foro fundacional integracionista, como política indigenista de los estados, fue el Primer Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en la ciudad de Páztcuaro (Michoacán) en 1940, desde el que destacados antropólogos, como Aguirre Beltrán, trabajaron para darle fundamento teórico y sentido práctico. Pensaban integrar al indio en la identidad nacional, por la vía de la ciudadanía individual.

El indigenismo no vislumbraba una vuelta al pasado precolombino, buscaba un punto de apoyo para construir un futuro en ruptura con Europa. El apogeo del movimiento indigenista se sitúa entre 1920 y 1970, abanderada por los estados intervencionistas y asistenciales, que querían llevar a cabo un proyecto nacional. El indigenismo no es la manifestación del pensamiento indígena sino una reflexión criolla y mestiza sobre el mismo.

Posteriormente, estos van a ser criticados por pretender conservar como objetos de museos exóticos, a los portadores de las culturas vernáculas, como muestras de una nueva versión de "la teoría del buen salvaje" (Bartra, 1997), idealizadora de un pasado mítico que no ha existido sino en la imaginación de quienes lo postulaban.

II.2.2.4. Tesis Marxista

"... –"¿Saben por qué los europeos nos sojuzgan y matan?"- "Porque son crueles y malos"- le respondieron. Hatuey replicó: -"No lo hacen solamente por eso sino, además, porque tienen un dios a quien ellos adoran y quieren mucho". Tomó entonces una pieza de oro y agregó: -"He aquí el dios de los cristianos"(...)" (De las Casas, 1989:46-47)

Marx es conocido en América Latina desde el siglo XIX, pero su doctrina no tiene auge hasta la revolución rusa de 1917. Estas corrientes de socialismo utópico y "anarcosindicalismo", consideran al indio como un componente indiferenciado de un pueblo, de un proletariado uniformemente oprimido, sin darles más particularidades. Los marxistas[38] interpretan que la relación entre el indio y la sociedad moderna los postra a una condición miserable, fruto de unas relaciones de dominación determinadas.

A finales del siglo XIX, Manuel González Prada asentó las bases de lo que luego se constituiría como el nuevo *indigenismo marxista*. Analiza la ausencia de sentimiento patriótico entre los indios peruanos, que convierten a Perú en un territorio habitado, más que en una nación, debido a la servidumbre que padece el indio. El problema no es de tipo racial, ni cultural, sino que sus causas están generadas por razones sociales y económicas.

José Carlos Mariátegui[39], también va a sostener que el “problema indígena” deriva de la economía, concretamente se origina por el régimen de propiedad de la tierra (Favré, 1998:53) Esto ocasiona que el indio se empobrezca y se empobrezca también a la nación, lo que lo disminuye como hombre y lo devalúa como trabajador. Este autor considera que sólo cuando mejore su economía, el indio podrá adquirir la calidad de productor y de consumidor que la economía moderna exige, rompiendo con las relaciones "feudales" de producción, lo que impide la aparición de una burguesía y el desarrollo de un capitalismo nacional. Así, la llegada del socialismo no será por medio del capitalismo, sino mediante una ruptura revolucionaria encabezada por el indio, sustituto funcional del proletariado.

En Perú, muchos van a identificar el pasado glorioso *inca* con una especie de sistema comunista justo e igualitario. Las riquezas eran repartidas por el estado, no había crímenes y todos podían comer. Tristán Marof[40], postula

[38] El antropólogo más emblemático de esta corriente es Godelier

[39] En sus "Siete ensayos e interpretación de la realidad peruana" (1928) (Favré, 1998)

[40] Gustavo Navarro en "La Justicia del inca". (Favré, 1998)

esta teoría y Mariátegui la apoyará, pues piensan que fue en Perú donde se dieron las primeras experiencias de *comunismo primitivo*. Hildebrando Castro Poza[41], afirma la pervivencia en la actualidad de esos modos tradicionales comunitarios indígenas: cooperación, propiedad colectiva de la tierra, etc, prueba de la tendencia natural del indio al comunismo (Favré, 1998:57)

En la reunión de la III Internacional, que tiene lugar en 1929 en Buenos Aires, se contraponen dos posturas: los que abogan por la disolución de fronteras hacia la constitución de naciones sobre la base de criterios indígenas; y los estalinistas, que la rechazan porque consideran que es imprescindible que una nación posea un mercado interno y los indios no lo constituyen. Para Mariátegui, el reconocimiento de *naciones indias* solo retrasaría la revolución, pues crearía estados burgueses. Finalmente, este congreso introduce en su programa oficial la controversia en torno a la emancipación de las naciones indias.

El mexicano Vicente Lombardo Toledano[42] se impresiona con la resolución de las cuestiones nacionalistas en la URSS, y aunque cree que México no es un estado multinacional, vislumbra como solución, proceder al diseño de las colectividades territoriales, en función de los diferentes grupos étnicos. Cree que la mejora de la vida del indio corre paralela a una industrialización *proletarizante*, que despertaría su conciencia revolucionaria, proponiendo modelos industriales similares a los del Cáucaso soviético, y distanciándose del agrarismo indigenista.

El partido sandinista nicaragüense, ubicado dentro del espectro político marxista, va a aplicar estos postulados en el período inicial de su gobierno. Ellos aplicarán una política homogénea destinada a toda la población, indígenas y no indígenas, lo que provocará, en el año 1984, el levantamiento de los grupos étnicos de la Mosquitia, lo que los obliga a replantearse las

[41] En "Del aylly precolombino al cooperativismo socialista" (1936) (Favré, 1998)

[42] En "Un viaje al mundo del porvenir" (1936) (Favré, 1998)

políticas indigenistas, que acaban desembocando en la creación y reconocimiento de dos autonomías regionales en esta zona de la Mosquitia[43].

Por tanto, se mantendrán los discursos indígenas que ponen más énfasis en la condición de clase[44] frente a la etnicidad, para los que la supresión de las relaciones económicas de explotación, acabará con las diferencias socioeconómicas y favorecerá la igualdad de derechos de los pueblos indígenas.

El movimiento marxista-teológico de la "teología de la liberación", va a obtener un gran impacto también en la conformación de una concepción de lo indígena, desde un punto de vista económico pero también, místico. Es importante analizar las reflexiones en torno al papel de esta ideología en los movimientos guerrilleros en América Latina, integrando componentes milenaristas[45], mesiánicos y transcendentes a la lógica de la acción colectiva:

"... Esta misa de la guerrilla, en el corazón del bosque quiere ser manifestación de una Iglesia de las catacumbas, de una Iglesia popular sin jerarquía y si edificio, fundada en la rebelión de los oprimidos y guiada por ideales de justicia, de igualdad y de fraternidad"[46]

[43] En el artículo 180, se esboza los derechos, en 181 se indica el régimen o institución en el que se ejercerán tales derechos: " El Estado organizará por medio de una ley el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos". En Gobierno de Nicaragua, (1987) "La Gaceta", 9 de enero de 1987.

[44]El enfoque "marxista" para el análisis de la realidad de los indígenas campesinos se desarrolló principalmente durante los años 70. El caso de las posturas iniciales del movimiento sandinista nicaragüense que defendían este enfoque "ortodoxo marxista" provocó la guerra civil con los grupos étnicos de la Mosquitia, que finalmente condujo a una reconsideración de sus planteamientos y a la aceptación de los derechos políticos, jurídicos y legales de los mismos sobre la base de su condición étnica. En la actualidad, la Mosquitia nicaragüense cuenta con un sistema político autonómico en la década de los noventa.

[45] Para Eric Hosbawm, el milenarismo se caracteriza por tres elementos: el rechazo total al mundo presente y la búsqueda apasionada de un mundo mejor; que este mundo de hoy va a tener un fin, para ser luego enteramente reconstruido(Apocalipsis); y la incertidumbre en torno a cuando llegará ese fin. (Hosbawm, 1966)

[46] Yvon Le Bot, realiza un pormenorizado de análisis en torno a la influencia de la teología de la liberación en la guerrilla y en las comunidades donde se desarrolló el conflicto guatemalteco. De nuevo, cuando analiza el movimiento zapatista, vuelve a enfatizar esta tesis, subrayando el papel de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en la constitución de la estructura organizativa y la legitimación de la génesis del movimiento zapatista. (Le Bot, 1992 268-290; 1994: 45-48)

La teología de la liberación se desliza hacia una nueva forma de religión campesina, ayudada por el lugar que atribuye a valores éticos, centrales en todas las religiones y utopías campesinas. Es ante todo una práctica y una ideología sobre y para los pobres, que ha tenido una relativa eficacia en la determinación del ideario de la acción colectiva de los movimientos indígenas marxistas latinoamericanos.

Las críticas a la posición marxista consideran que la mistificación aparece también cuando se habla de clases sin referirse a las razas oprimidas o a las minorías coloniales. Consideran el énfasis únicamente en la simple lucha de clases, sin plantear el problema de las poblaciones marginadas y las minorías coloniales, es no comprender el carácter de esa lucha en el neocapitalismo y el neocolonialismo (González Casanova, 1978:19-22)

II.2.2.5. Tesis Histórico-social o Panindianista.

Para este paradigma, el grupo étnico puede definirse como un conjunto de individuos delimitados por una frontera de relaciones de oposición entre un grupo y otro, biológicamente autoperpetuado, donde todos los miembros comparten el mismo conjunto de valores culturales, en el que se establecen redes de comunicación e interacción y en el cual, cada individuo posee el sentido de membresía que lo identifica con su propio grupo (Gallo Ambrosio, 1988:553)[47]

El indio, desde esta perspectiva, además de ser un sujeto diferenciable por rasgos somáticos o manifestaciones culturales comunes, tiende a identificarse por o con un "nosotros", que, en términos generales implica el sentirse "perteneciente a"[48].

[47] Autores como el mexicano Xib Rúiz Hernández, califican esta corriente como “posindigenista”, pues considera que la cuestión no estriba en la problemática indígena, sino en el “indigenismo” como un conjunto de suposiciones, instituciones y prácticas. (Ruiz Hernández, 1993)

[48] Para Thompson, en su obra, “La formación de la clase obrera en Inglaterra”, la clase social es una formación histórico-social, ella misma es parte activa de su propia formación. Un proceso de “autodefinición” contribuye a la construcción de la clase obrera inglesa. Esta construcción aparece como un proceso de “unificación”, entre ciertos elementos objetivos y de representaciones subjetivas. La formación de la clase se nutre principalmente de las “experiencias colectivas” en el trabajo, familia, en las relaciones de vecindad y en la religión. No se define aisladamente, sino en relación con las otras clases sociales. Los “intereses comunes” y la “conciencia de clase” también es producto de este proceso de formación.

Para este paradigma, el indio surge como tal en el proceso de conquista, dominación y explotación colonial (Martínez Pelaez, 1979:568) El indio es el resultado de la conversión de la masa de naturales conquistados en clase social de los indios siervos. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente conquistados (Bonfill Batalla, 1990) En un texto del siglo XVI, un cronista recoge las quejas de los indios del Sinú (hoy Cartagena):

"... De lo que decía el Papa (...) Había hecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dijeron que el Papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomaba la merced, debía ser un loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla que ellos le ponían la cabeza en un palo, como tenían otras(...) Y dijeron que ellos sí eran señores de su tierra y que no había menester otro señor"[49]

El *indianismo*, desarrollado a partir de 1970, pretende ser realmente la expresión y la voz de los indios, estos van a criticar las concepciones indigenistas. Poco a poco, el acceso a la educación dominante de estas comunidades, hizo posible que se creara un grupo de dirigentes indígenas que tomaron conciencia de su condición de explotados y marginados. Se reconocen colectivamente con la lucha de los pobres y se constituye una categoría de *pueblo* cuyo contenido deviene en fuerza política y social, esto supone superar las viejas concepciones de una vanguardia obrera y de clase. Se unen pueblos indígenas, con pueblo trabajador y con los movimientos ciudadanos.

Alguno de los movimientos indígenas va a intentar compatibilizar la doble condición étnica y de clase[50], pues consideran que la explotación que sufren como pueblo es de doble carácter: sociocultural y económico. Esto favorece

[49] B. De las Casas, 1961: 322, citado por Hasemann, (1998:181)

[50] Para el antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco, el movimiento zapatista chiapaneco representa esta tendencia ideológica, en cuanto relaciona la situación de los indígenas chiapanecos con la estructura económica mundial dominante, proponen un proyecto político de carácter nacional sin olvidar las peculiaridades culturales étnicas que se reflejan en su organización, discurso y cosmovisión global

el establecimiento de alianzas con otros actores sociales con los que comparten problemáticas económicas comunes. Para ellos, los movimientos indígenas no pueden reducir su lucha a cuestiones étnicas, en cuanto forman parte de la actual estructura económica y sociopolítica global, y son parte del sistema de mercado mundial. Frente a las posturas "culturalistas"[51] que defienden el derecho político indígena sobre la base de la importancia de su pasado, estas tendencias conciben a los movimientos indígenas como figuras contemporáneas fuertemente vinculadas a los sistemas políticos y económicos nacionales e internacionales.

Hoy, la lucha por una democracia de contenido multiétnico se ha erigido como una propuesta viable en los países democratizados, depositando en el debate público, el reconocimiento jurídico-institucional a la autodeterminación regional como opción efectiva de autogobierno y democracia plural. La autonomía es un punto de inflexión donde se concretan los proyectos de democracia multiétnica[52].

Es de destacar el levantamiento zapatista de enero de 1994, donde el proyecto de autonomía y estado multiétnico se inserta en otro más amplio de democracia nacional e incluso mundial, que cuestiona las formas del "nuevo colonialismo global"[53], de lucha contra la globalización excluyente. En Chiapas, el movimiento no ha pretendido derribar el poder, sino transformar su ejercicio en una práctica democrática en la que se reconozcan los derechos anunciados en la Constitución.

"... Algunos preferirían, sin duda, un movimiento indígena menos politizado y más folklórico, "mágico" de ser posible (...) es desde luego su derecho desear que el pensamiento indígena se vuelva refractario a la ideología marxista e incluso al progreso y hasta pensar que el único indígena

---

[51] Esta postura fue defendida por el antropólogo mexicano, Guillermo Bonfill Batalla, que intentó construir un proyecto indígena propio, sin recurrir a las visiones de otros movimientos no indígenas, vaciando de contenido clasista la interpretación de la situación marginal de los indígenas. (Sánchez, 1999: 91-94)

[52] Este modelo se ha puesto en funcionamiento en Nicaragua, durante el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional, reconociendo el derecho a la autodeterminación regional de la Mosquitia, lo mismo ocurrió con el reconocimiento explícito en la constitución de 1990 de Colombia, por ejemplo.

auténtico es el indígena en conserva, si es posible for-export, para alimentar el "pecado" de la civilización. Todo ello no autoriza a deformar las tesis del movimiento indígena (…) que no dice que las reivindicaciones culturales tienen que pasar por las clasistas, sino que buscan un justo equilibrio entre la cuestión de clase y la cuestión étnica"[54].

Las políticas indígenas que se corresponden a este enfoque, serían aquellas ubicadas en el llamado "paradigma multicultural". El "multiculturalismo" o las "políticas de reconocimiento", se ha concebido en Canadá como una variante democrática de las políticas de integración, esto es, como:

"... Una doctrina oficial, con su correspondiente conjunto de prácticas y políticas públicas, mediante la cual las diferencias etnoraciales se promueven e incorporan formalmente, como componente integral del orden político, social y simbólico" (Colom, 1998:13; Lamo de Espinosa, 1995)

El Convenio 169 aprobado por la Conferencia General de la OIT en 1989 y ratificado por un numero considerable de países, es el primer instrumento internacional que explícitamente descarta el "enfoque asimilacionista" que ha sustentado las políticas de los gobiernos durante decenios (Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales de 1957) Trata un significativo número de derechos de las etnias indígenas a la tierra, condiciones de empleo, salud, educación, participación y consulta con las etnias además del establecimiento de obligaciones de los gobiernos hacia estos pueblos. Esta reforma les reconoce el derecho a disponer de un territorio y de autogestionar su desarrollo. Pero tiene ciertas limitaciones, pues no recoge los derechos políticos vinculados a la "libre determinación de los pueblos". Desde la perspectiva autonomista, se plantea que de poco vale el reconocimiento de los derechos socioculturales y económicos sino se dispone de los instrumentos e instituciones políticas para hacerlos efectivos en la práctica.

[53] Roitman y Casanova, 1996: 18

Esto plantea muchos desafíos: *Quien y el qué.* El *quién* tiene que ver con la definición y la consideración de "pueblos"[55]. El convenio 169 se utiliza este término pero aclara:

"... La utilización del término "pueblo" en este convenio no deberá interpretarse en el sentido de tener implicaciones alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional"

El grupo de trabajo de la ONU ya se halla trabajando en la futura Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y está en debate el uso o no de esta concepción restrictiva del sentido de "pueblo". Se está barajando la posibilidad de introducir el "derecho de los pueblos a la libre determinación", pues este ya ha sido incorporado al Proyecto de futura Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA en septiembre de 1995 (Díaz-Polanco, 1998:32)

[54] Agustín Cueva "Los movimientos en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena" En Roitman y Castro (comp) (1990: 332)

[55] El gobierno mexicano ha procurado que prevalezca la idea de "pueblos" como poblados o comunidades dispersas con ciertas características socioculturales, pero sin posibilidad de constituirse como sujetos político, es una manera de negar, en la práctica, el derecho a la autonomía que se acepta el discurso, y también restringiendo el ámbito territorial a las comunidades.

CAPÍTULO III

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

MOVIMIENTOS SOCIALES

INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

III.1. MOVIMIENTOS SOCIALES INDÍGENAS

El incremento de las movilizaciones extra-institucionales a cargo de grupos de acción ciudadana y de iniciativas sociales definidas por un objetivo monotemático (*single-issue groups*) (Colom: 1998:49), constituye uno de los fenómenos sociopolíticos más novedosos de la última década.

Los movimientos populares en América Latina han sido fuente de reflexión y comparación respecto a otros movimientos sociales propios de los países occidentales. Para autores como Slater (1985), los "nuevos" movimientos sociales latinoamericanos de las últimas décadas, al contrario que los "calificados como "nuevos" movimientos sociales europeos, se definen por sus nuevas prácticas políticas, más que por su composición social o su crítica cultural de la "modernidad" (Touraine, 1993)

Siguiendo a este autor, Foweraker y Craig (1990) consideran que los nuevos movimientos populares americanos buscan convertir al "pueblo" en "actor político". Estiman que algunas de sus peculiaridades más destacadas y genéricas se relacionan con su marcado carácter "institucionalista",- son movimientos que se comprometen con el sistema político para alcanzar sus objetivos-, con el uso de estrategias de carácter "gradualista" en la redefinición de los parámetros de lucha y con la "politización" de esferas de la realidad social cotidiana (" lo personal es político"), al igual que sus homólogos europeos. Pero en Europa, esto responde al exceso de "mercantilización, "burocratización" y "masificación" de la vida cotidiana. En América Latina, en cambio, es debido a los excesos de los poderes autoritarios y a la crisis económica provocada por las políticas "monetaristas", que obligan a la búsqueda de nuevos espacios fuera del "clientelismo" y del "partidismo" y la construcción de procesos de resistencia frente a la exclusión económica, política y social[1].

[1] Estos objetivos se operan a través de sus prácticas políticas explícitas y sus "discursos ocultos" (canciones, chistes, poemas, mitos populares, etc), lo que supone la matriz de una "infrapolítica de resistencia" (Scott, 1985, 1990)

Para otros autores, lo que ocurre en América Latina en estos momentos no es un resurgimiento de las organizaciones y de la movilización popular, sino todo lo contrari: se asiste a un proceso de "fragmentación, anomia y radical desarticulación de lo social" (Tironi, 1988; Zermeño, 1990) Muchos autores consideran que los "movimientos populares" no son parte inevitable de una marcha hacia la democracia de los sistemas políticos latinoamericanos (Ramos, 1995)

Sin embargo, autores como Foweraker consideran que los movimientos populares están provocando cambios en el espacio político, debido a sus prácticas políticas, pues frente a las praxis políticas basada en los "favores", ellos están exigiendo que se respeten sus "derechos" (el derecho a tener derechos), tanto individuales como colectivos, lo que está provocando que se construya una nueva cultura de la "ciudadanía" [2] y la "dignidad".

En las últimas décadas, se asiste a la irrupción de los movimientos indígenas como actores sociales y políticos del contexto latinoamericano que se están convirtiendo en sujetos activos del cambio histórico. Los *movimientos indígenas* se descubren como centros de resistencia que proponen una nueva filosofía holística de la vida, buscando el control del tiempo cosmológico y la reconciliación entre hombre, cultura y la naturaleza. No son movimientos "buenos", "malos", "progresivos" o "regresivos", pues todos ellos conducen a cambios impredecibles, y condensan la pluralidad contradictoria de los nuevos tiempos.

Nicaragua, México, Ecuador, Brasil, Guatemala o Bolivia, son algunos de los países que han presenciado estas sublevaciones, que han estimulado considerables sacudidas políticas transformadoras, tanto en las esferas nacionales como internacionales.

[2] Para Neil Harvey, el significado de la "ciudadanía" en América Latina, ha sido construido a través de discursos religiosos, de la "teología de la liberación" y de la Iglesia informal, más que seculares y liberales. (Harvey, 2000:52)

Pero ¿quiénes son los indígenas en América Latina y cuantos hay?. Si bien los criterios usados en las definiciones varían de país en país y los datos censales son poco confiables[3], se estiman que existen entre 400 grupos indígenas identificables, con una población de alrededor de 40 millones en América Latina, que incluyen desde pequeñas bandas selváticas amazónicas, numéricamente insignificantes y casi extintas, hasta las sociedades campesinas de Los Andes, que suman varios millones de habitantes.

México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, alrededor de 10 millones, pero representa solamente el 14% de su población total. En contraste, los indígenas de Guatemala y Bolivia constituyen la mayoría de la población nacional, y el Perú y Ecuador llegan casi a la mitad. En Brasil, los indígenas representan menos del 5% de la población total, pero son los habitantes de la cuenca amazónica. En Honduras y Nicaragua, el peso demográfico desciende considerablemente (menos del 5% de la población) El número total de población indígena en el mundo ascendía a 300 millones en el año 1990.

El surgimiento de las organizaciones indígenas durante las pasadas décadas, puede considerarse como causa y efecto de las transformaciones sucedidas en la esfera pública con relación a los pueblos indígenas. Allá por los años sesenta, solamente existía un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para sus pueblos. A mediados de los años noventa, brotan centenares de asociaciones de todo tipo y con propósitos diversos: organizaciones en el ámbito local, asociaciones comunitarias y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como alianzas y coaliciones trasnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrolladas (Knipper, 1991: 34)

[3] Gurr, siguiendo a Julian Burger, define a los "pueblos indígenas" como grupos humanos descendientes de los habitantes nativos de un lugar, sin instituciones políticas centralizadas, organizados comunalmente, con unos rasgos lingüísticos, culturales, religiosos y territoriales comunes que suelen presentar actitudes no-materialistas y

Las perspectivas teóricas que han intentado explicar el fenómeno de la movilización política indígena, han abarcado una multiplicidad de factores: desde las que enfatizan las posiciones "primordialistas" para justificar la "acción colectiva", a aquellas de carácter sociobiológico; otro enfoque ha hecho énfasis en los aspectos culturales o normativos para explicar la movilización indígena. Las teorías "estructuralistas", en cambio, consideran que los conflictos étnicos no son más que los efectos de la posición subordinada de los grupos indígenas en las estructuras socioeconómicas y políticas.

Para algunos autores, la única lógica que guía la acción política se basa en la "elección racional", consideran, además, que los conflictos indígenas no son más que demostraciones de un proceso de modernización fallido o que es rechazado por sus miembros (Stavenhagen, 1996: 23) Otros teóricos enfatizan los problemas heredados por la historia vivida por esos pueblos, la extensión de las desventajas colectivas (económicas, culturales y políticas), la fuerza de su identidad comunitaria, los apoyos externos y las alianzas, las "oportunidades para la acción política", los procesos globales que están intensificando las injusticias, la difusión y el contagio internacional, la expansión del estado y el desarrollo del sistema económico global (Gurr, 1995:127-132)

Se puede afirmar, por tanto, que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes, constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea. Todas estas organizaciones han planeado congresos, han publicado sus manifiestos y declaraciones, han dirigido sus peticiones a los gobiernos estatales y nacionales, así como a la comunidad internacional, han liderado procesos legales y con frecuencia, han organizado acciones *movimentistas*, como las jornadas de protesta, las manifestaciones, los plantones, las ocupaciones de tierra, la resistencia activa, etc.

---

que procuran la custodia de sus recursos naturales. Suelen ubicarse en lugares con difícil accesibilidad y viven de modo pre-industrial. Para este autor, sus acciones políticas poseen un carácter "reactivo". (Gurr, 1995: 20-21, 370)

El análisis en torno a los movimientos sociales indígenas en esta tesis, se va a efectuar desde la perspectiva *constructivista*. Este enfoque supone un momento de de-construcción (de cuestionamiento de lo que se presenta como dado, natural y necesario) y de un posterior momento de reconstrucción de la realidad social. Los movimientos sociales son considerados como construcciones histórico-sociales, resultado de diversos procesos y coyunturas que han posibilitado la participación colectiva de sus miembros.

A continuación, se describe sintéticamente la historia de las movilizaciones políticas indígenas en América Latina. En el siguiente apartado, se expone un breve análisis en torno a las causas externas e internas que han originado y determinado la reaparición de estas movilizaciones, en las dos últimas décadas. Posteriormente, se describe cuidadosamente los repertorios de movilización por os que han optado, las tipologías de liderazgo más abundantes, sus lógicas de acción y las alianzas que han establecido, con el resto de actores sociales. Finalmente, se describen las tipologías discursivas que con mayor frecuencia aparecen en sus declaraciones y manifiestos públicos, clasificados en tres categorías fundamentales: discursos basados en el "paradigma de la producción" (énfasis en las variables económicas); discursos basados en el "paradigma multicultural" (relevancia del factor étnico); y los basados en el "paradigma de la igualdad compleja", que considera los factores culturales y económicos de modo conjunto.

III.2. PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LAS MOVILIZACIONES INDÍGENAS.

"... El sentido de la historia es la historia que sentimos"(Castells, 1998)

Las fuentes etnohistóricas que recogen las rebeliones y resistencias de los pueblos indígenas durante el periodo colonial son, en un mínimo porcentaje, de origen directamente indígena (Barral, 1992) Estos raros documentos autóctonos eran nóminas de tributos o "pergaminos", en el sistema ideográfico indígena y en los calendarios pintados, o bien, transcripciones de crónicas indígenas o testimonios de los mismos, acotados por los cronistas españoles[4].

Por regla general, la vida indígena se redujo a la más básica supervivencia: al servilismo para evitar el castigo, al secretismo para mantener sus creencias, al uso público de una lengua extraña para ocultar la suya, al conformismo en la más radical pobreza para no provocar la codicia de sus opresores y al aislamiento geográfico en las escarpadas tierras altas. En una palabra, a la aceptación fatalista de un destino cuya única puerta de escape, en el ámbito individual, era la *ladinización* (Hasemann *et al*, 1996:275)

Sin embargo, los indios se alzaron periódicamente a fines del siglo XVIII y principios del XIX, con mayor frecuencia que en otras épocas. Estas insurrecciones, habitualmente consistían en levantamientos locales, dirigidos contra autoridades específicas, para protestar por los abusos en las prácticas del trabajo forzado o del tributo. Los motines o levantamientos de indios ocurrieron con mayor frecuencia en las zonas de mayor densidad poblacional y en donde el régimen colonial ejercía su control de modo más completo (Wortman, 1992)

[4] Por ejemplo, el interrogatorio que hizo Fray Servando de Bobadilla a los caciques y principales nicaraos escrito por el cronista Fernández de Oviedo. G. Fernández de Oviedo (1959): Historia General y Natural de las Indias. Madrid. IV, Cap. 1. En Hasemann et al, (1996: 102)

La causa más frecuente de los motines fue la obligación de los pagos tributarios y los consiguientes abusos al recaudarlos, pues durante los primeros siglos de la colonia, el tributo fue la principal tasa de ingresos reales. A mediados del siglo XVIII, dejó de cobrarse en especie y empezó a recolectarse en dinero.

En los primeros años del siglo XIX, los presidentes de las Audiencias intentaron nivelar los tributos, provocando el encarecimiento de los mismos, cambio que provocó algunos motines. Eran eximidos de este pago sólo los legítimos caciques, los indios nobles, sus hijos mayores que heredaban su estatus, y los indios alcaldes mientras fungieran en el cargo.

En las Cortes de Cádiz, los criollos lograron la abolición de los tributos, aunque la aplicación tardía de esta medida, dio lugar a otro número de rebeliones en contra de los recaudadores. Los motines en las postrimerías de la colonia en la región, fueron ocasiones por este vaivén impositivo, en función de las rotaciones ente liberales y conservadores en el poder de la metrópoli, que se prolongó durante un cuarto de siglo.

Hubo muchos conflictos por tierras entre "pueblos de indios" y entre grupos pertenecientes a sus pueblos. También, cuando se producían "abusos" en los "repartimientos" (obligación de ir a trabajar a una hacienda a cambio de una paga mínima, muchas veces burlada), o cuando el atropello rebasaba el límite de aguante de los indios, los motines estallaban como explosiones de frustración y resentimiento.

Los *repartimientos* de algodón y mercancías fueron causa de levantamientos de gran violencia. Consistían en el reparto de algodón para ser hilado por los indios en forma gratuita o semi-gratuita, y en la compra-venta de productos agrícolas. Ambos eran negocios que controlaban los corregidores y alcaldes mayores, por lo que se había convertido en una especie de mercado cautivo doble, lo que exigía un elevado nivel de violencia oficial (Hasemann, 1996:297)

Los motines y las epidemias estaban muy vinculados entre sí, pues la diezma de las poblaciones a causa de las enfermedades, hacía más graves los tributos, además de aumentar la miseria general. Para controlar las pestes, las autoridades aislaban a las comunidades de forma brutal, por lo que estos muchas veces, estas se oponían a toda medida sanitaria.

En las situaciones de amotinamiento, las autoridades del pueblo (curas, jueces e indios nobles), se convertían en el blanco de la mayor violencia popular, pues en las asonadas, los alcaldes indios, muchas veces sufrían castigos, prisiones y azotes por la falta de control de su pueblo rebelado, debido al atraso en las tributaciones, por las evasiones de indios o por la participación en alzamientos. Esto los colocaba en una situación muy contradictoria, entre esbirros y cabecillas de motines (Hasemann, 1996)

La represión de las insurrecciones indígenas, la realizó el ejército, principalmente. Los ladinos de las villas y ciudades fueron el elemento más importante de las milicias en regiones fuertemente indígenas. Los ejércitos nacionales iniciaron el reclutamiento de los indios posteriormente, lo que ocasionaría rebeliones postcoloniales.

Los procesos a los indígenas rebeldes eran muy irregulares: los culpables eran monolingües y analfabetos casi todos, y no compartían el sentido de la justicia occidental. El encierro en la cárcel de la cabecera en donde vivía el corregidor, era causa de nuevos motines, y esta tensión popular se manifestaba a través de las iniciativas destinadas a recaudar fondos para pagar los gastos al preso y poder acudir a la Audiencia o para denunciar la situación de los presos. Además de la cárcel, también se reprimía con trabajos forzados y con castigos corporales, como los azotes que se producían en los postes que había en casi todas las de los pueblos, aunque también había condenas colectivas que podían recaer en todo un pueblo alzado.

Antes de la independencia, se desencadenan grandes sediciones alimentadas por los nuevos mitos "híbridos" (la Virgen de Guadalupe y San Antonio),

que demuestran gran capacidad de inspirar movilizaciones. En 1780, estalla en la región de Cuzco una gran rebelión dirigida por un criollo y apoyado por los indios, donde dan muerte a muchos españoles. En 1810, explosiona otro levantamiento en México, dirigido por el cura Miguel Hidalgo y José María Morelos, los cuales combaten bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe. Esta lucha de carácter político, poco a poco se convierte en una demanda de carácter social, lo que provoca la pérdida del apoyo de los colonos, y en muchos casos, estos movimientos, en vez de provocar un mayor poder entre los criollos, los fuerza a unirse a la burguesía peninsular para poder controlar a la masa indígena.

La oligarquía criolla siente estos límites raciales en su desarrollo, por lo que se inicia la lucha por la independencia, aunque se mantienen, y no se cuestionan la explotación que las comunidades indígenas seguían sufriendo. Por ello, los "motines de indios" no terminaron con la independencia, pues seguirán engendrándose expresiones espontáneas de violencia ante las frustraciones producidas por los abusos de los funcionarios del régimen[5].

Las *guerras de castas* en el siglo XIX, contra los abusos de los hacendados usurpadores de las tierras indígenas, obliga a tomar conciencia de que el indio representa un problema y de que la nación todavía está por hacerse (Flores, 1998) El indio aparece como epicentro del problema de la constitución de la identidad nacional, y para dar respuesta a esta cuestión, nace el i*ndigenismo*.

Las luchas indígenas tuvieron sus frutos a partir de los años cuarenta del presente siglo, cuando se inicia una revisión del concepto de *ciudadanía*, que había perdido el carácter étnico de pueblo indio, que anulaba las diferencias entre la sociedad hegemónica y los pueblos conquistados, sin reconocer derechos colectivos de los pueblos.

[5] Anastasio Aquino fue un líder indígena nonualcos de El Salvador. La rebelión que dirige se inicia en 1814 en la zona del río Lempa y el lago Ilopango. Es causada por la negación de las autoridades a devolver un tributo a este pueblo, cuando ya se habían abolido los mismos. Estas rebeliones continuaron, hasta que estalló el pueblo e Santiago Nonualco en ocasión de que se estuvieran reclutando varones para el ejército. El movimiento creció rápidamente, creando un pequeño ejército que atacaba sedes militares, haciendas y ciudades. Esta insurrección acabó en 1833, cuando capturaron y ejecutaron a este líder, exponiendo su cabeza en una jaula. (Hasemann et al, 1994: 300 – 324)

III.3. EL ENTORNO LATINOAMERICANO: OPORTUNIDAD POLÍTICA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA.

Los pueblos indígenas han surgido en años recientes como nuevos actores políticos y sociales en América Latina. Con esto se subraya la emergencia de estos nuevos sujetos políticos activos que van a emplazar las tendencias pasadas de carácter pasivo frente al cambio histórico. Algo ha cambiado en las circunstancias de existencia de los pueblos indígenas, algo está cambiando en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Antiguas y nuevas demandas se han conjuntado para forjar nuevas identidades y nuevas ideologías.

"... Recientemente hay un resurgimiento evidente del tema indígena como uno de los temas cruciales en la construcción y consolidación de nuestros sistemas democráticos (...) en Bolivia, estamos viviendo el fortalecimiento cada vez más evidente del tema indígena, ya no sólo como un problema, sino como un tema fundamental en la agenda de cambios que esta viviendo nuestro país"[6]

El resurgimiento de voces que proponen la consolidación de un proyecto democrático de carácter multiétnico en la actualidad, resulta la comprobación efectiva de la existencia de fuerzas sociales que manifiestan su derecho a la diferencia y a la pluralidad, y que están determinando la emergencia de nuevas formas de "ciudadanía" en diferentes países[7].

Históricamente, las movilizaciones indígenas siempre han dirigido sus acciones a la defensa de sus derechos y deberes, tanto contra el orden político nacido de la conquista, que discriminaba a los pueblos conquistados, legitimándose en criterios étnico-raciales, como

[6] Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas, indígena ex-vicepresidente de Bolivia y fundador del partido katarista de fuerte contenido indígena, en Achard y Flores, (1997:376)

posteriormente, contra las oligarquías nacionales que, o los ignoraban o los integraban de modo individual a sus políticas estatales. La emergencia de los nuevos movimientos étnicos (o movimientos antiguos en situaciones nuevas), es multicausal y ha sido dibujada por diversos procesos históricos.

Las causas que en la actualidad están determinando la emergencia de estos nuevos actores sociales, se pueden agrupar en dos tipos: las *"causas externas"*, originadas por las condiciones y contradicciones sociales estructurales, el contexto de "oportunidad política" de carácter internacional; y las *"causas internas"*, generadas por los cambios que han acontecido en las propias comunidades indígenas, que ha modificado tanto el plano social e individual de las mismas, como la estructura comunicativa del grupo, tanto interna como externa.

Los factores *"externos*", se relacionan con los cambios en las estructuras económicas y sociopolíticas globales, es decir, las transformaciones en los sistemas de producción y reproducción social, y, también con la crisis de civilización y la crisis ecológica global, que ha auspiciado la conciencia de los límites civilizatorios.

El surgimiento de los procesos de *mundialización* neoliberal, con la globalización de las actividades económicas y los flujos de capital, de personas y de mercancías, así como la constitución de un nuevo modelo social, la "sociedad red" (Castells, 1998), está afectando también a las periferias locales del mundo, que continuamente habían mantenido una cierta autonomía frente a las dinámicas dominantes (Stavenhagen, 1996: 24) En la actualidad, no existe ningún rincón en la tierra en que el nuevo sistema económico transcurra de modo indiferente, provocando tensiones y contradicciones estructurales (Wallerstein, 1979,1998) Es conveniente analizar los movimientos sociales indígenas, como efecto de los problemas estructurales del sistema.

[7] Stavenhagen habla de dos tipos de nueva ciudadanía: la "ciudadanía cultural" y la " ciudadanía étnica" como dos conceptos abstractos que requieren de una traducción práctica en los actuales sistemas políticos. (Stavenhagen,

En las comunidades indígenas latinoamericanas, ubicadas en lugares de selva húmeda tropical, con gran riqueza de recursos naturales, las lógicas económicas capitalistas están procediendo a incrementar su presencia. Para Rodolfo Stavenhagen, la protección del medio ambiente es el mayor punto focal de actividad local de los grupos indígenas, pues el "ecocidio" y el "etnocidio" en muchos casos son dos procesos muy vinculados, pues la supervivencia del medio ambiente, garantiza la supervivencia del grupo étnico y de su cultura (Stavenhagen, 1996:9; Gurr, 1995:21)

"... No escapa a nosotros el hecho de que diversos poderes financieros internacionales acaricien la idea de hacerse para su beneficio, de los ricos yacimientos de petróleo y uranio que hay bajo suelos zapatistas. Ellos, allá arriba, hacen complicadas cuentas y cálculos y abrigan la esperanza de que los zapatistas hagan planteamientos separatistas. Sería más fácil y barato negociar con la república bananera ("Nación Maya" le llaman) la compra del subsuelo, después de todo es fama que los indígenas se conforman con espejitos y cuentas de vidrio. Por eso no abdican en su intención de meterse en el conflicto y manejarlo de acuerdo a sus intereses. Claro que no han podido, no por nuestro lado. Porque resulta que eso de "Liberación Nacional", apellidos del EZLN, los zapatistas nos los tomamos muy a pecho, y "anacrónicos" como somos, creemos todavía en conceptos "caducos" como el de la "soberanía nacional " e "independencia nacional". No hemos aceptado ni aceptaremos ninguna injerencia extranjera en nuestro movimiento"[8]

Para autores como Manuel Castells (1998:24-26), este resurgimiento de los movimientos de identidad, son las muestras de las reacciones multiculturales a los fenómenos de desenclave de los espacios, la dominación homogénea vinculada a los patrones culturales dominantes y a los flujos de información transnacional de la industria cultural. Estas

1996: 302)

[8] El movimiento guerrillero "informacional" zapatista del estado mexicano de Chiapas, puso en evidencia este efecto, al estallar en el momento en que México ratificaba su incorporación al Tratado de Libre Comercio con EEUU y Canadá. En "Resumen Latinoamericano", Nº 43., (Septiembre-Octubre; 1998: 4)

enérgicas exposiciones de identidad, son prolongaciones de los desafíos comunales contra el nuevo orden mundial, y síntomas de la crisis *civilizatoria* que está atravesando la humanidad.

La emergencia de estos nuevos "sujetos sociales y políticos", coincide con la crisis de la matriz ideológica tradicional, ocasionada por el fin del periodo de "guerra fría" (Stavenhagen, 1996), lo que ha propiciado la consolidación de nuevos actores sociales no insertos en los polos ideológicos "tradicionales", que enfatizan aspectos y valores postadquisitivos[9] y "culturalistas", que aparentan ser "inofensivos"[10] ante la vigilante mirada del poder. La aparición de nuevos movimientos "postmaterialistas"[11], (ecologistas, localistas, étnicos, feministas, etc), está desbancando a las ideologías políticas tradicionales, de los espacios que hasta este momento habían ocupado. Aparece una nueva "ideología global" en torno a los derechos humanos individuales y colectivos, cuyo objetivo es el reconocimiento de la dignidad e igualdad humana en todos los lugares (Stavenhagen, 1996:12-13)

El paradigma sociológico del "riesgo" (Beck, 1998), ofrece una teoría sobre el origen de los nuevos movimientos sociales, concentrada en los efectos colaterales para la salud y el medio ambiente, generados por el desarrollo científico-tecnológico y, en el plano socio-laboral, por la inseguridad en el empleo. Para estos autores, el efecto disgregador de la modernización cultural y económica, ha originado una diversificación e individualización de las posiciones sociales y de los estilos de vida. Los nuevos movimientos sociales intervienen como constructores de las "solidaridades" de la percepción común del *riesgo*, que se oponen a la burocratización y

[9] Se revaloriza al *ser, es decir, la* soberanía existencial, autodeterminación vital, sentido de pertenencia y autorrealización, frente al *tener*.

[10] Henry Favré aplica este argumento al contexto conflicto colombiano, donde el movimiento indígena surge como un "actor" a partir de 1980 auspiciado por un estado debilitado, que intenta introducir nuevos actores sociales en la escena publica. (Favré, 1996: 144)

[11] Este concepto acuñado por Ronald Inglehart, ha generado fuertes polémicas en el ámbito de las ciencias sociales. Se considera que el modelo que propone este autor resulta impreciso en varios aspectos: los resultados de la investigación de campo en torno a los valores dominantes en la población europea no son fiables y generalizables y la unidireccional del paso de valores materialistas a postmaterialistas en sociedades tardomodernas no es adecuada pues se ha constatado la existencia de estos valores en sociedades y grupos sociales pobres. (Inglehart, 1991; Riechmann y Fernández Buey, 1999: 31)

mercantilización de la existencia humana y que redefinen las respectivas posiciones de *estatus*, al margen de las subculturas de clase. Son producto y productores de la *tardomodernidad*, cuya creciente racionalización cuaja también en el nivel de la acción política.

La reducción del papel de la figura del estado-nación en un mundo cada vez más globalizado, es otra de las razones que ha propiciado la emergencia de movimientos étnicos (Stavenhagen, 1996; Gurr, 1995). La crisis de los modelos desarrollistas y modernizadores, que ponen en evidencia los límites de este modelo civilizatorio por sus efectos destructivos y depredadores del medio ambiente, ha provocado un desequilibrio ecológico, que ha generado una fuerte sensibilización en la opinión pública mundial sobre estos temas medioambientales. Se ha institucionalizado un nuevo paradigma basado en el *desarrollo sostenible* como modelo para regular las relaciones hombre-naturaleza, que coincide plenamente con las formas de explotación tradicional de los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas, como mundialmente se puso de manifiesto en la Cumbre de Río, celebrada en Brasil en el año 1992[12].

Las políticas supranacionales de organismos como las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el Banco Iberoamericano de Desarrollo, la Organización de Estados Americanos, la Unión Europea y las Cumbres Iberoamericanas de Jefes de Estado[13], también ha favorecido el surgimiento de las movilizaciones de los grupos indígenas que han estado favorecidas por una

---

[12] Para profundizar en torno a la historia de la emergencia de los movimientos ecologistas y sus consecuencias políticas. (Riechmann y Fernández Buey, 1999: 103-203)

[13] El Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, constituyen en 1946 la Comisión de Derechos Humanos, y la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías, en el año 1947. Posteriormente, en 1982, se crea dentro de esta Subcomisión, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, que en 1983 realiza el "Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas", y en 1985 presenta una propuesta de realización de la "Declaración Universal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas".
Naciones Unidas celebra la "Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Racial" en 1965. Se constituye el "Comité de Derechos Humanos" de las NNUU. En 1989 la Organización Internacional del Trabajo revisa el artículo 107 sobre "Poblaciones Indígenas y Tribales" y en 1989 introduce en Convenio 169: " Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales". El año 1993, las Naciones Unidas declaran el "Año Internacional de los Pueblos Indígenas" y también la "D,cada Internacional de los Pueblos Indígenas" (1995-2004).La Cumbre Iberoamericana de Jefes de estado de 1992 crea el "Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe". La Organización de Estados Americanos crea una Comisión Interamericana de Derechos Humanos como germen del futuro instrumento jurídico interamericano sobre Derechos Indígenas. (Sánchez, 1999: 167-169)

"estructura de oportunidad política" propicia, en las alianzas con estos poderes transnacionales (McAdam *et al*, 1999; Ibarra y Tejerina, 1998)

La celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, ha ayudado a situar en plena actualidad, la temática indígena y ha proporcionado una nueva recapitulación en torno al sentido de la historia de América, tornando esta celebración en una excusa para emprender un proceso de crítica y reflexión desde el punto de vista de las sociedades oprimidas. En el año 1993, se celebró el "Encuentro de Dos Mundos o 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular", que consolidó una nueva forma de estructurar al movimiento indígena, materializado en organizaciones cuya identidad parte de reivindicar sus valores culturales, étnicos y otros derechos "difusos" o de "tercera generación", tales como el de la reparación de la dignidad y el honor de los pueblos originarios de América en la historiografía oficial.

La reciente emergencia de los movimientos indígenas, también está vinculada a los procesos de transición democrática iniciados en distintos países latinoamericanos durante la década de los ochenta, favoreciendo el incremento de un contexto de "oportunidad política" paralelo al proceso de democratización, lo que ha ocasionado reformas constitucionales sobre el reconocimiento de territorios, lengua, culturas, organización social y política, etc, en países como Nicaragua, Colombia, Ecuador, Panamá, Paraguay, Perú, Bolivia, Guatemala, México, Brasil y Argentina (Stavenhagen, 1999)

Debido a los cambios que se están desencadenando en el paradigma de democracia liberal[14], están germinando en occidente y en Latinoamérica, nuevos modelos democráticos "alternativos", basados en las "políticas de reconocimiento" y la plurietnicidad, coincidiendo con la irrupción de

[14] La crisis de dos importantes instituciones que en los últimos años han sufrido un proceso de debilitamiento fuerte, el estado-nación y el sistema democrático liberal, es el efecto de los procesos de globalización de las actividades económicas, los flujos de información transnacional de los medios de comunicación de masas y la creciente globalización de la delincuencia y el crimen que esta socavando la legitimidad de las instituciones de la era industrial y que esta fomentando la constitución de poderosas redes globales de poder, riqueza e información. (Castells, 1998)

“nuevas ciudadanías” en el mundo (emigrantes, homosexuales, mujeres, indígenas, pueblos, minorías culturales, etc), provocando la flexibilización del concepto de “ciudadanía”. Los movimientos feministas y *gay*, los nacionalismos, las reivindicaciones de las minorías étnicas, de las comunidades de inmigrantes o de las poblaciones indígenas, comparten entre sí poco más que el rasgo de presentar sus exigencias políticas en los términos de una "identidad diferenciada" (Colom, 1998:12)

Si nos referimos a los *factores internos*, la aparición de una intelectualidad indígena urbana, producto de los procesos de modernización e industrialización latinoamericana, y la consecuente expansión del sistema educativo, urbanización, crecimiento económico, desarrollo demográfico, tecnificación e industrialización. La nueva estructura social de la modernizada Latinoamérica, conserva un sector periférico, inorgánico y masificado, que excede con mucho el “ejército de reserva” que en la jerga marxista está destinado a instigar el descenso salarial, puesto representa una población económicamente inútil y socialmente inexplotable.

Esto va a propiciar la constitución de organizaciones indígenas propulsoras de los nuevos discursos de la “indianidad”. Estos organismos canalizarán las inquietudes de muchos indígenas provocados el desarraigo urbano de la población indígena emigrada a las grandes urbes, intentando crear un cálido sentimiento de identidad (Favré, 1998: 110) Sus miembros ya son gente rural, pero tampoco son urbanos, ya no son indios pero consiguen apropiarse de otras culturas, habiendo perdido su condición de campesinos, de indios y su cultura. Solo se define por lo que han dejado de ser[15].

Es en este sector masificado donde aparecen y se desarrollan las organizaciones indianistas. Conjuntamente con las sectas, intentan crear un sentimiento de pertenencia y de identidad. Por iniciativa de profesionales desempleados o subempleos, reaniman una cultura capaz de ofrecer a

[15] Para Stavenhagen y Gurr, no se admite la hipótesis de que las movilizaciones políticas o conflictos étnicos son únicamente el resultado de la manipulación mesiánica de algunos líderes políticos. Si bien consideran que las “vanguardias políticas minoritarias” realizan un trabajo previo de “racionalización” de la situación del grupo, a

aquellos que perdieron sus referentes culturales, un sistema de valores así como una identidad, guiados por una "intelectualidad lumpenizada", que va a constituir los "grupos de soporte primario" de la acción colectiva indianista.

El contexto global estructural de América Latina y las tendencias y hechos internacionales que modelan el contexto nacional y local de los movimientos étnicos, puede ponderarse como *tibiamente favorable* a la recepción, promoción y reconocimiento de estos nuevos sujetos sociopolíticos.

MIGUEL DE CERVANTES

modo de "ideología ética" que legitima la posterior acción política colectiva, y que más tarde es compartida por el grupo (Stavenhagen, 1996; Gurr, 1995)

III. 4. LA FORMA DE LA ACCIÓN COLECTIVA: ESTRUCTURA DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA.

Las organizaciones indígenas que aparecen a principios de los años sesenta, se acogieron a múltiples y heterogéneas formas organizativas, de carácter local, regional y nacional, como “grupos de interés” o bien, en forma de asociaciones comunitarias. El universo formal e informal de los diferentes géneros de la "acción colectiva "de los indígenas, se extendió desde las estructuras más formales a las más difusas y *disipativas*.

Si se opta por una clasificación en función de los patrones organizativos, se deben diferenciar las *iniciativas ciudadanas* entre colectivos de perjudicados por problemas puntuales, ejemplo de las mismas las encontramos en los motines y rebeliones indígenas de la época colonial y postcolonial; los *grupos de presión* o *lobbys*, cuyo objetivo es influir en los centros de decisiones; y por último, los *movimientos sociales*, en el que cada uno de estos tres patrones presenta diferentes grados de institucionalización y formalización.

Estos movimientos sociales se pueden tipoligizar en función de otro criterio, su "lógica de acción"[16], que puede responder a dos arquetipos diferentes: la *lógica expresiva*, cuyas estrategias de reafirmación de la identidad, se plasma en los códigos culturales, comportamientos de rol y estilos de vida del grupo; y la *lógica instrumental*, tácticamente orientada hacia los recursos del poder, que se plasma en fórmulas diversas de participación, negociación, presión y confrontación política.

En mayor o menor grado, todos los movimientos sociales persiguen alguna combinación de influencia política y reafirmación *identitaria*. La primera, se refiere a las estrategias que se realizan para ratificar la homogeneidad

[16] El primer criterio obedece a la diferenciación habermasiana entre "sistema" y "mundos de vida" (Habermas, 1987, en Colom, 1998)

intragrupal, que se traducen en búsquedas de derechos legales y acciones compensatorias.

La segunda puede, a la vez, subdividirse en función de la preeminencia de un "conjunto de acción"[17] sobre otros. Se reconocen, por tanto, los "*conjuntos de acción* a*utoaislados*", integrados por grupos desconectados o que mantienen una relación técnica y aislada con el "poder". Se caracterizan por la presencia de relaciones fuertes e intensas entre los miembros que forman el micro-colectivo y por la ausencia o debilidad de estas formas con el resto de grupos o sectores que forman la comunidad inmediata. Los "*conjuntos de acción populistas*" configurados por *g*rupos donde dominan las relaciones "clientelares". En ellos se puede encontrar una cierta comunicación en la base social con algún líder carismático, en detrimento de las relaciones de intermediación. Otros "conjuntos de acción" que coexistirían con los anteriores, son los *"tecnocráticos o gestionistas"* donde relaciones de estos grupos con el poder se distinguen por ser fundamentalmente de orden técnico, siendo el objetivo básico de la articulación de los colectivos la gestión de algún tipo de recurso o demanda. Lo político en ellos se reduce a la simple administración de las cosas y a una fuerte pérdida de la dimensión utópica de la misma.

Por último, se consideraría a los "*conjuntos de acción* c*iudadanistas*", en los que predominan las relaciones de tipo horizontal, existiendo a su vez una relación fluida con los grupos de intermediación y con las autoridades en el gobierno. Su objetivo es garantizar la autonomía, la legítima representación y el control en las decisiones que se toman en todos los niveles de la sociedad[18].

---

[17] Los "conjuntos de acción" son los tipos de comportamiento colectivo de las diferentes asociaciones y movimientos sociales. (Villasante, 1991: 22)

[18] Si se reflexiona en torno a las conductas ante el poder, Villasante propone retomar la terminología acuñada por Ibáñez, para desarrollar el cuadrado de Greimas: Conversas: afirmativas del poder, no cuestionan a la autoridad, que en un momento dado e la hegemónica; Perversas: de oposición y negación del poder para sustituirlo por otro, como aquellas que aceptando el modelo de poder existente quieren sustituirlo por otro. Guerras, guerrillas o el terrorismo suele responder a este tipo; Subversivas: ironiza y niega las dos posiciones anteriores, carácter nihilista presentes habitualmente entre jóvenes pasotas; Reversas:, se acepta formalmente el poder, pero para transformarlo. Aparentemente aceptan las reglas del juego que establecen los grupos hegemónicos pero lo hacen para negarlas a través de la praxis. (Villasante, 1991)

Si se analiza el tipo de *liderazgo* que han encabezado a los movimientos indígenas, se distinguen dos grandes grupos. El primero es el "liderazgo tradicional", conformado por generaciones viejas de autoridades locales, que no saben operar con los códigos de la cultura política occidental dominante. El segundo, el denominado "liderazgo emergente", está compuesto por las nuevas generaciones de jóvenes que conocen o han vivido en espacios no indígenas. Están inmersos en redes nacionales e internacionales, y, muchos de ellos, son las elites intelectuales de jóvenes profesionales, que están generando el "nuevo discurso indígena", y la nueva *weltanschauung* indianista. A veces, los dos liderazgos se complementan, en otros casos, sufren ciertos conflictos de legitimidad y coordinación (Villasante, 1991)

Las *alianzas* de los movimientos indígenas han ido variando a lo largo de la historia. En la época colonial, estás se realizaban con las comunidades religiosas[19], los nobles indígenas que ocupaban algún cargo o la propia oligarquía criolla que encontró en ellos un apoyo frente a la metrópoli. En la actualidad, siguen teniendo un peso muy fuerte las alianzas eclesiásticas[20] , pues después del Concilio Vaticano II, se inicia un proceso calificado como de *inculturación* en América Latina, que junto con la competencia de las iglesias protestantes, les lleva a respetar las culturas indias y a extender sus valores. Juan Pablo II llega a afirmar que la defensa de la identidad étnica, más que un derecho, es una obligación.

Pero han surgido nuevos *aliados* entre otros movimientos sociales contemporáneos, como los organismos campesinos, las organizaciones sindicales, los centros nacionales de desarrollo, los estudiantes y los partidos políticos. Existe otro grupo de "aliados" en el llamado "Tercer Sector" de organizaciones no gubernamentales dedicadas a la cooperación al desarrollo, la defensa de los derechos humanos, derechos de “tercera

---

[19] Véase el caso de Fray Bartolomé de las Casas, fraile dominico que luchó para abolir la esclavitud de los indios y para que la Corona reconociera que tenían "alma" en la zona de Chiapas. O el Padre Jesús de Subirana, que actuó en Honduras durante el siglo XVII al lado de tolupanes y lencas, en la consecución de la titulación de sus tierras. O la obra de los jesuitas en Sudamérica.

[20] Es el caso de los indígenas chiapanecos con la diócesis católica de San Cristóbal de las Casas, un ejemplo del movimiento católico de la "teología de la liberación". O el de los misquitos centroamericanos con la Iglesia protestante morava.

generación”[21], el ecologismo, el apoyo a la mujer, el desarrollo, etc, tanto de carácter nacional como de carácter internacional (Van de Fliert, 1997)

Pero también en otros organismos y agentes sociales, este movimiento ha encontrado apoyos, como ocurre con los programas de agencias gubernamentales de cooperación al desarrollo, con ciertos organismos internacionales[22], con algunas universidades y empresas, con ciertas fundaciones privadas, con algún grupo de turistas "flotantes" o con varios técnicos[23] e intelectuales nacionales e internacionales.

Estos últimos, desde el ámbito de la antropología, han explicitado su compromiso con las comunidades indígenas a través de la Declaración de Barbados de 1971, donde se establecieron las bases de las alianzas de la antropología con la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas. Esta declaración hizo énfasis en el deber moral de los antropólogos de asesorar e informar a los grupos indígenas sobre sus derechos y los medios institucionales para obtenerlos, y en la desaparición de la dicotomía entre la investigación aplicada y la investigación pura.

La nueva relación de los antropólogos con los intelectuales indígenas y los líderes y militantes del movimiento indígena organizado, propició la apertura del espacio para que los ideólogos indígenas aportaran sus propias reflexiones (Lara Pinto, en Murillo Chaverri, 1996)

Los indios van a utilizar estas alianzas, a veces sin afiliarse a ninguna y usándolas según la conveniencia del momento. Cada vez se propagan más entre las comunidades, incrementando la dependencia de éstas hacia el

---

[21] Los “derechos de tercera generación” son el derecho al medio ambiente, el derecho a la paz, al desarrollo, a la autodeterminación de los pueblos y el derecho a la propiedad sobre el patrimonio común de la humanidad. (Rojo Arias, (1998), en VVAA, “Revista América Latina, hoy”, 1998)

[22] Naciones Unidas (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, UNESCO, Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, Programa de Voluntariado de Naciones Unidas, etc); el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Organización de Estados Americanos, la Organización Panamericana de la Salud, Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado, el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, etc

[23] En el campo de la salud, agricultura, ingeniería, antropología, cooperación, etc

exterior y paralelamente, formalizando una red cada vez más extensa y tupida de lazos de intereses y de apoyo mutuo más resistente.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

III.5. LOS NIVELES DE SENTIDO: FORMAS DE INTERPRETACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA.

La ideología indianista no es un "todo concluido", estructurado y coherente, sino que se encuentra en proceso de construcción. Sin embargo, existen ciertos pilares comunes en los que se asientan estos discursos producidos por los sujetos sociales indígenas sobre la realidad indígena.

Las *reclamaciones* de los movimientos indígenas, han experimentado una evolución a lo largo de la historia, más acentuada en las últimas décadas. Las primeras rebeliones coloniales y postcoloniales se caracterizaron por su talante reactivo contra los abusos dirigidos hacia los indígenas, causados, en la mayoría de los casos, por atropellos económicos.

Los movimientos indígenas que aparecen en la década de los años 60, van a continuar con estas reivindicaciones de carácter "moderno", al igual que los movimientos sociales de ese momento histórico. El derecho a la propiedad de la tierra, la solicitud de créditos agrícolas, las peticiones de educación y salud para las comunidades indígenas y las demandas de cooperación técnica y de inversiones en infraestructura, pueden resumir el abanico de "necesidades" que estas organizaciones formales y no formales les "exigen" a los diferentes gobiernos nacionales (Stavenhagen, en Van de Fliert 1997)

En la última década, han aparecido nuevas reivindicaciones indígenas[24], de marcado carácter postadquisitivo, postconsumista o postmaterialista[25] (Ingleheart, 1991) Estas nuevas peticiones están vinculadas con los derechos ciudadanos de carácter político, como los modelos de democracia

[24] Siguiendo la teoría de la escala ascendente de necesidades de Abraham Maslow, según la cual cualquier cota alcanzada en la satisfacción de las necesidades actualiza una nueva categoría cualitativa de aspiraciones. De los valores económicos, se pasa a los valores político-morales, éticos, estéticos o afectivos. Las necesidades que considera este autor son: necesidades fisiológicas (asociadas a la homeostasis o equilibrio normal del ser humano); necesidades de seguridad o de preferencia por la pervivencia estable en el mundo; necesidades de posesión y amor, ligadas al deseo del individuo de establecer relaciones afectivas con su entorno humano; necesidades de estima personal y "autoaprecio", reflejo de la evaluación que la persona hace de sí misma, con respecto a los otros y necesidades de auto-desarrollo o realización, producidas por el impulso del hombre a explicitar sus potencialidades creativas. (Maslow, 1975)

[25] Estos calificativos se refieren a las demandas de autonomía política, justicia, dignidad humana y participación social.

multicultural y pluriétnicas o los derechos de autodeterminación[26]; jurídico, como la opción del uso de sus sistemas tradicionales de justicia o el fin de las reformas contra la propiedad colectiva y ejidal de la tierra; social, tales como el deseo de integración en la vida ciudadana nacional como sujetos sociales; y por supuesto, cultural, plasmados en las reivindicaciones en torno a la educación bilingüe e intercultural[27], además de las solicitudes destinadas a la protección de sus recursos naturales, la gestión de los mismos de un modo "sostenible" y la protección del medio ambiente.

Sin embargo, no se han abandonado las primeras reivindicaciones de carácter modernizador, vinculadas a la supervivencia material y a la mejora técnica del ámbito productivo en las comunidades. Al contrario de lo que afirman diferentes autores, se produce una convivencia de valores productivistas (materiales) y postproductivistas (postmateriales) en el movimiento indígena actual.

"... Incluso entre los más pobres, las razones no económicas de la acción política son muy importantes, un hallazgo que arroja dudas sobre el supuesto de que la motivación no económica gana importancia sólo después de satisfechas las necesidades materiales (...) las cuestiones morales sobre lo justo y lo injusto, y la necesidad de dignidad y respeto por uno mismo, influyen en la acción política. La dignidad y el respeto de sí mismos son necesidades humanas que no necesariamente quedan reservadas a aquellos afortunados seres humanos bendecidos también por la riqueza. La diferencia estriba en el hecho de que algunas personas, las más ricas, pueden permitirse el lujo de concentrarse sobre todo en las necesidades no

[26] El principal ejemplo es la autonomía de los pueblos étnicos ubicados en La Mosquitia nicaragüense, además de la de los kunas de Panamá y de los Yanomamis brasileños. (Stavenhagen, 1999)

[27] Es interesante relacionar estos valores postmaterialistas con la diferencia que en el ámbito de los Derechos Humanos se considera, distinguiendo los Derechos Humanos de "Primera Generación" (de libertad: derechos de participación y de libertades públicas), los de "Segunda Generación" (igualdad: sufragio universal, mejor adecuación en la distribución de bienes, democracia formal y material) y los de "tercera generación o cuarta"(derechos difusos: derecho al desarrollo, al medio ambiente, a la paz, a la autodeterminación de los pueblos, al patrimonio sobre el patrimonio común de la humanidad, respeto a las culturas, etc) (Ara Pinilla,1990: 112-160. Peces-Barba, 1991: 177-251)

económicas, otras tienen que hacerlo al mismo tiempo que no dejan de luchar contra la pobreza" [28]

Los nuevos movimientos sociales recogen y codifican, las nuevas líneas de cohesión comunicativa y simbólica, orientadas a la consecución de derechos de autonomía política, al reconocimiento identitario, al acceso a información, o a la conservación ambiental y cultural. Este desconocido contexto reivindicativo, va a ser calificado por Daniel Bell (1997), como la "revolución de los derechos crecientes", que están desplazando a los derechos de propiedad y de ciudadanía.

Las reivindicaciones de igualdad, libertad y autodeterminación, se acompañan de otras demandas de carácter *difuso*, como el derecho al desarrollo, a la dignidad de los grupos discriminados[29], a la paz, al derecho sobre el patrimonio común de la humanidad, a la justicia, al respeto, etc, (Ara Pinilla, 1990:112-160; Peces-Barba, 1991:171-251)

"... Es más probable que la gente vaya a las barricadas movida por un sentimiento abrasador de injusticia, que a causa del hambre o la pobreza como tales" [30]

La identificación del pensamiento ideológico de los movimientos indígenas, puede agruparse en dos paradigmas discordantes (Sánchez, 1999): el *paradigma productivo,* fundamentado por la búsqueda de la igualdad económica; y el *paradigma multicultural*, cimentado en el respeto por la "diversidad cultural ". El primero, enfatiza la situación material del grupo social indígena en el sistema de producción nacional e internacional. El segundo subraya los aspectos culturales "diferenciales" de las identidades.

---

[28] La autora Leslie Anderson, realizó una investigación sobre las luchas campesinas en Costa Rica y Nicaragua a mediados de los ochenta. (Anderson, 1990; en Riechmann, y Fernández Buey, 1999: 40)

[29] En la sentencia 214/91 del 11 de noviembre del Tribunal Constitucional, conceden amparo constituyente para el caso Friedman-Degree y la revista Tiempo, sobre las ofensas contra esta persona judía y su familia, sino que se extiende a todo el grupo étnico judío. O las resoluciones de los Tribunales de las Comunidades Autónomas sobre el libre acceso a los niños con SIDA a las escuelas. (Vidal Gil, 1993)

En la actualidad, se está confeccionando un tercer paradigma, que prima tanto los aspectos culturales como económicos. Se podría denominar como *paradigma de la "igualdad compleja"*[31], que considera tanto las relaciones económicas, como sociales, culturales y/o políticas.

En el *"marco productivo"* o *paradigma de la producción, l*os movimientos indígenas utilizan el lenguaje de la producción por encima de otros componentes de carácter cultural o político. Para este discurso, se origina una ficción cuando se consigue una emancipación política que no incide en las relaciones materiales de producción que las subyacen. Las determinaciones culturales de la acción y de la organización política no deben considerarse aisladamente, sino que precisan ir acompañadas de la eliminación de las alienaciones del ámbito de la producción.

Estos movimientos indígenas depositan su énfasis en la condición de *clase,* destacando la naturaleza campesina de los indígenas frente a la etnicidad, adoptando el marco ideológico propio de la izquierda ortodoxa, que afirma que la supresión de las relaciones económicas de explotación acabará con las diferencias sociopolíticas y favorecerá la igualdad de derechos de los pueblos indígenas.

Sus reivindicaciones se centran, principalmente, en los objetivos de los movimientos indígenas que nacen en los años 60, al amparo de las grandes ideologías políticas que estaban dividiendo al mundo. Solicitan mejoras en su base material (tierra, capital e infraestructuras) y cierto apoyo técnico y educativo, imprescindible para poder aprovechan los avances materiales.

El *paradigma multicultural*[32], emerge durante los años 80, cuando se alteran las ideologías indianistas hacia el campo de los valores culturales,

---

[30] (Raschke, J. 1985, en Riechmann y Fernández Buey, 1999: 33)

[31] Este concepto es acuñado por Michael Walzer, con el que quiere significar la idea de una garantía estructural de heterogeneidad en la distribución de los bienes sociales. En este caso, se ha interpretado esta noción de un modo libre, sin ajustarse totalmente al significado que el autor consideró originariamente. (Walzer, M., 1983, en Colom, 1998:159)

[32] El "multiculturalismo" se ha concebido en Canadá como una variante democrática de las políticas de integración, esto es, como "una doctrina oficial, con su correspondiente conjunto de prácticas y políticas públicas,

sociales y políticos. La cultura se politiza y se exigen derechos ciudadanos, como el derecho a la diferencia y el acceso igualitario a los lugares de poder, a la par que se restituye el orgullo de la identidad diferencial, con el fin de integrar democráticamente a la heterogeneidad cultural[33].

Manejan un lenguaje político forjado en torno a la categoría de la "identidad" y dotado de su propio repertorio retórico y expresivo. En términos generales, aluden a una postura moral y políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Lo que está en juego, no es la construcción de estructuras políticas nacionales, sino precisamente el desafío de las formas hegemónicas de identidad sobre las que se construyeron esas estructuras, es decir, la integración democrática de la heterogeneidad cultural. Lo que se reivindica es el derecho a la *diferencia* y el acceso igualitario a los lugares de poder; pero más aún, el orgullo de la *identidad diferencial*, el "reconocimiento" de la misma (Taylor, 1992)[34] y la liberación que supone reivindicarla en público (Lamo de Espinosa, 1995)

En este paradigma se hallan aquellos movimientos indígenas que acentúan su condición étnica, defendiendo la pluralidad y la diversidad sociocultural de sus pueblos. Para ellos, las contradicciones y conflictos se dan por un *"choque de civilizaciones*". Uno de estos casos lo encontramos en la experiencia ecuatoriana surgida durante 1990. Los indios de la sierra ecuatoriana, que sufrieron la baja de precios agrícolas, solicitaron a la organización indígena una huelga agraria. Esta organización indígena, que estaba discutiendo con el gobierno una ley sobre *educación bilingüe*, juzgó inoportuna esta reivindicación. Finalmente, decidieron encabezarla, pero dándole un tinte cultural. De *huelga agraria* se pasó a *levantamiento indio*,

---

mediante la cual las diferencias etnoraciales se promueven e incorporan formalmente como una componente integral del orden político, social y simbólico. (Colom, 1998:13)

[33] Son los de los llamados "derechos de primera generación (de libertad: derechos de participación y de libertades públicas) y segunda generación " (igualdad: el sufragio universal, mejor adecuación en la distribución de bienes, democracia formal y material) (Ara Pinilla, 1990:112-160. Peces-Barba, 1991:177-251)

[34] Taylor argumenta que la "falta de reconocimiento" puede ser una forma de opresión, pues puede desembocar en la internalización, por parte del grupo "no reconocido", de una imagen despectiva de sí mismos que acabe siendo un obstáculo para el avance de los mismos. (Taylor,1993:44)

cuya plataforma diluyó las demandas sociales y económicas en pro de las demandas culturales.

Estos movimientos pueden acabar siendo subsumidos en el mercado. La *marginalidad diferente* y la *diversidad étnica* se racionalizan en las relaciones sociales de producción del mercado y se transforman en una opción cultural ofertada en el comercio de valores capitalista, destinada a los consumidores individuales de "etnicidad".

Este paso de la "ideología" a la "identidad" (Laraña, 1994), es debido, a los cambios económicos, sociales y políticos experimentados por el fin de la Guerra Fría, que trajeron consigo el derrumbe de los mapas cognoscitivos inherentes a los grandes actores sociales tradicionales.

El tercer paradigma, *"de la igualdad compleja"*[35], agrupa a aquellos movimientos indígenas que intentan compatibilizar esta doble condición étnica y de clase[36], pues consideran que la explotación que sufren como pueblo es de doble carácter: sociocultural y económico.

Para ellos, los movimientos indígenas no pueden reducir su lucha a cuestiones étnicas, pues forman parte de la actual estructura económica y sociopolítica global, y además, son parte del sistema de mercado mundial. Frente a las posturas "culturalistas"[37] que defienden el derecho político indígena sobre la base de la importancia de su pasado, estas tendencias, conciben a los movimientos indígenas como figuras contemporáneas, fuertemente vinculadas a los sistemas políticos y económicos nacionales e internacionales (Sánchez, 1999)

---

[35] (Walza, M., en Colom, 1998: 159)

[36] Para el antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco, el movimiento zapatista chiapaneco representa esta tendencia ideológica, en cuanto relaciona la situación de los indígenas chiapanecos con la estructura económica mundial dominante, proponen un proyecto político de carácter nacional sin olvidar las peculiaridades culturales étnicas que se reflejan en su organización, discurso y cosmovisión global.

[37] Guillermo Bonfill Batalla, considera que las comunidades indígenas poseen un proyecto propio, que no necesita apoyarse en las perspectivas de otros movimientos no indígenas, ni en el concepto de "clase social", propio de la cultura occidental industrial. (Sánchez, 1999: 91-94)

Son movimientos indígenas que entremezclan el lenguaje de la producción, el de los derechos y el de la identidad colectiva. La expectativa de vivir en una sociedad que prescinda de la etnicidad puede resultar tan utópica como la esperanza de superar las clases sociales. Combinan de un modo dialéctico, los polos irreconciliables de los dos paradigmas anteriores: *modernidad*[38]*-tradición, identidad-integración, cultura-economía, utopía-pragmatismo, razón-corazón y particularidad- universalismo*. No suponen un repliegue comunitario ni un nacionalismo cerrado. Son universales, no a pesar de su propia identidad indígena, sino a causa de ésta. Mezclan el sentido ético y étnico, mezclan lo local y lo universal. Luchan por "un mundo donde quepan muchos mundos, un mundo que sea uno y diverso" (Le Bot, 1997:19) La experiencia del movimiento zapatista conjuga los dos paradigmas anteriores, pues la pluralidad cultural y la igualdad económica son los dos polos que generan estas nuevas dinámicas colectivas incipientes.

"…El nuevo espacio de relaciones políticas debe tener como base la justicia, la garantía de las condiciones de vida digna para todos los mexicanos: techo, tierra, trabajo, alimentación, educación, salud, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (...) Porque existen, en nuestro país, realidades que no tienen figura legal para reconocer su derecho a la existencia. Realidades como las formas de autogobierno en las comunidades indígenas, como la creciente participación política de grupos no partidarios, como la necesidad de consultar a todo la sociedad decisiones que atañen a los intereses de toda una nación" [39]

Las reivindicaciones zapatistas recogen todo el espectro materialista y postmaterialista de las ideologías tradicionales y emergentes: techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, libertad, justicia, democracia

[38] La introducción de la luz, TV, videos, anticonceptivos etc y la promoción de la participación de la mujer fueron importantes y determinantes cambios en las comunidades. (Le Bot, 1997: 185)

[39] Comunicado del EZLN al pueblo de México, la palabra político-poética de Marcos. La Jornada, 31 de julio de 1994.

y paz, son las que articulan el llamado de la I Declaración de la Selva Lacandona[40].

Las declaraciones del vicepresidente de Bolivia, Víctor Hugo Cárdenas, líder del partido katarista y representante indígena *aymara*, de la defensa de los derechos de estos pueblos, reconoce la complejidad de la "cuestión indígena", no solo por su problemática económica, equiparable al resto de los campesinos, sino también por las cuestiones propiamente indígenas, de carácter étnico-cultural:

"... Hay un resurgimiento evidente del tema indígena (...) pero esta emergencia va contra una especie de "campesinización" del tema indígena (...) A fines de 1970 y en la década de los ochenta particularmente, hay una emergencia de lo indígena sobre lo campesino(...) Los pueblos indígenas no estamos en una actitud contraria al sistema democrático, sino que, en el marco del sistema democrático, queremos solucionar nuestras dificultades, combinar las dimensiones de lo étnico con las dimensiones de la problemática socioeconómica, y ese es un enfoque bastante complejo"[41]

Tanto los planteamientos políticos de este líder indígena boliviano, como el pensamiento ideológico del movimiento zapatista, esgrimen una idea de "democracia indígena", distinta al "modelo de democracia liberal". La "democracia indígena" presenta unas peculiaridades comunes, cuyas características principales se resumen en la importancia de lo colectivo frente a lo individual, la búsqueda del consenso y las abundantes formas de participación política.

Uno de los semblantes que caracterizan a este modelo emergente de "democracia indígena" es la combinación de los intereses comunitarios y de intereses individuales, en una especie de "democracia consensual", que

[40] Marcos cuenta que una de las causas del anterior movimiento maoísta Política Popular fue su apuesta por la vía economicista para acabar en Chiapas con la opresión hacia los indígenas. (Le Bot, 1997: 196)

[41] Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas, indígena ex-vicepresidente de Bolivia y fundador del partido katarista de fuerte contenido indígena, en Achard y Flores, (1997:377)

procura las situaciones de búsqueda de "unanimidad", de victorias contundentes y del consenso:

"... Si tuviéramos que hacer una gradación según los valores de la democracia indígena, diríamos que rige la tendencia a buscar un consenso unánime: la unanimidad. En segundo lugar, se tiende a buscar un consenso mayoritario, por lo menos una votación de dos tercios, y en último lugar, buscar una mayoría simple. Estos temas no son solo parte del debate, sino incluso de la práctica de algunos grupos sociales, y de entre ellos, de algunas organizaciones político-partidarias, cívicas, barriales y comunales" [42]

El reconocimiento e institucionalización formal de las autoridades y del derecho consuetudinario indígena, junto con la educación bilingüe e intercultural, son otro de los elementos definidores de este modelo político. La búsqueda de la equiparación de las libertades individuales, típicas del modelo de democracia occidental, con las libertades colectivas; el reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra, frente al sistema de propiedad occidental, individual, y de los *saberes* naturales y culturales indígenas, como parte del patrimonio cultural de la humanidad, aparecen como singularidades aportadas por la "cultura política" tradicional indígena.

La admisión del "indígena" como ciudadano con plenos derechos y deberes, y con un "hecho diferencial" integrable, debe ser una de la parte orgánica de la construcción democrática. El líder indígena *aymara*, Víctor Hugo Cárdenas, lo refleja en el análisis político que realiza sobre la realidad indígena en su país:

"... Se les reconoce en su diversidad, existe una actitud de tolerancia, pero no se les reconoce como actores democráticos y con todos los derechos y deberes que puede tener cualquier ciudadano. Entonces existe la actitud de ver a los pueblos indígenas como a una minoría a quienes hay que dar y un

tratamiento especial. La educación bilingüe como un tratamiento especial. Su derecho es visto como derecho consuetudinario. Su arte es visto como artesanía. A esto le llamo un proceso etnocidiario, negador de la cultura, de la identidad étnica de los pueblos" [43]

En este modelo indígena, se prefieren las lógicas ciudadanas de los "movimientos sociales", al sistema de partidos; y la democracia directa y participativa[44], frente a la democracia representativa y delegada. Así lo expresan los ideólogos del movimiento zapatista chiapaneco, en sus declaraciones públicas:

"... La propuesta democrática del EZLN, se construye después de enero de 94, e incluye términos como tolerancia e inclusión(...) Ahora las comunidades aportan sus prácticas, que tienen sus límites: por lo regular, resuelven sus problemas generales por consenso, los discuten en la asamblea y hasta que no salga la unanimidad no hay acuerdos, ni siquiera hay votación. En la mayoría de las comunidades ni siquiera hay votaciones, las decisiones son unánimes o no son (...) Yo creo que esta forma de democracia solo es posible en la vida comunitaria (...) Pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, lo que sí el control del colectivo sobre la autoridad debe ser un referente (...) La democracia no puede ser solo electoral. El aparato jurídico mexicano no reconoce estas formas de democracia de las comunidades, la democracia comunitaria (...) El estado debe reconocer que el concepto de democracia es muy amplio y que tiene que abrirlo y reconocer que no hay una forma de democracia superior a las otras, porque el gobierno dice: -"La democracia

[42] Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas, indígena ex-vicepresidente de Bolivia y fundador del partido katarista de fuerte contenido indígena, en Achard y Flores, (1997:379)

[43] Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas, indígena ex-vicepresidente de Bolivia y fundador del partido katarista de fuerte contenido indígena, en Achard y Flores, (1997:380)

[44] Existe un "lema" muy ilustrativo que demuestra el modo en que conciben el sistema democrático ciertos grupos indígenas de Chiapas: el " mandar obedeciendo", donde la "asamblea" es la que posee la máxima autoridad. Parece que proviene de la tradición tzeltal del "tijwanej" y que posteriormente se extendió en las prácticas de colonos y catequistas de los Altos de Chiapas. (Dietz, 1999: 84)

representativa es superior", en términos políticos, a la democracia directa o a la asamblea"[45]

Los movimientos indígenas consideran muy necesarias las reformas constitucionales para definir al estado como pluriétnico y multicultural, como un elemento clave que garantice y fomente de la "participación popular" en el sistema político establecido:

"... No se trata de derrocar al régimen e imponer por la fuerza de nuestras armas el socialismo, la dictadura del proletariado, lo que sea, sino que esas ideas, u otras que pueda haber, tienen que confrontarse en un espacio político nuevo que el sistema de partidos de Estado hace imposible" [46]

En los casos del discurso zapatista y del líder boliviano aymara, se pretende la integración y fusión del modelo de "democracia liberal occidental", con el modelo de "democracia indígena", y no la sustitución de una por la otra, ni el fin del sistema político democrático moderno. Esto los sitúa dentro de unos planteamientos reformistas, convergentes, incluyentes y concertadores, que buscan el diseño conjunto de un nuevo sistema democrático de carácter pluriétnico, multicultural y pluralista, en el sentido ideológico-político:

"... Tampoco estoy convencido de que el "acuerdo", el consenso, sea una forma de democracia. A veces se puede volver muy autoritario, es la autoridad del grupo, de la comunidad sobre los individuos. Sin individualización, sin los derechos del individuo, no puede haber democracia" [47]

Si analizamos los "marcos interpretativos " y las organizaciones mentales por la cual los movimientos indígenas tienden a definir su situación, se observa que la retórica de la "diferencia" ha articulado un nuevo discurso

[45] Entrevista al Subcomandante Marcos, líder del movimiento zapatista mexicano, en Le Bot, (1997: 275-283)

[46] Entrevista al Subcomandante Marcos, líder del movimiento zapatista mexicano, en Le Bot, (1997: 198)

[47] Entrevista al Subcomandante Marcos, líder del movimiento zapatista mexicano, en Le Bot, (1997: 283)

político, que persigue crear o recrear la autoestima de los grupos de estatus minoritarios, mediante la afirmación de su identidad colectiva. Las indicaciones en torno a los problemas sociales y sus causas, los objetivos y la caracterización del destinatario de sus protestas, sirven para justificar a estos movimientos como actores legítimos de las mismas.

El nuevo discurso indianista, pretende usar las características étnicas de su pueblo para rentabilizarlas con las ideologías dominantes "políticamente correctas"[48]. Si son "animistas" y respetan a la madre tierra, entonces son *ecologistas*.

"... Tanto la protección de la riqueza como la biodiversidad continental se logran gracias a los pueblos indígenas. Estos pueblos son bibliotecas andantes de miles y miles de años de conocimiento sobre la relación del ser humano con su medio" [49]

Si no hay jerarquías políticas dentro de las comunidades, es que practican la *democracia comunitaria y participativa.* Si han estado atravesados por procesos que los han mermado demográfica, económica y socialmente, es que son "víctimas" del destino y *minorías oprimidas*[50]. La elaboración de una "teoría de la opresión", ha permito la confección de una identidad y una agenda única a efectos políticos. Si se apoyan en un conocimiento intuitivo no científico, entonces es que se ubican en las nuevas *ideologías postmodernas emergentes*.

[48] Para Francisco Colom, la "política de la identidad" ha sido la sucesora de la "política de clases" en los discursos oficiales de "corrección política". (Colom, 1998: 14)

[49] Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas, indígena ex-vicepresidente de Bolivia y fundador del partido katarista de fuerte contenido indígena, en Achard y Flores, (1997:380)

[50] La condición de "minoría" no alude aquí a una dimensión puramente estadística, sino a un estatus de carácter inferior, de "menor poder social".

III.6. APROXIMACIÓN A ALGUNAS EXPERIENCIAS DE MOVILIZACIONES INDÍGENAS

La relación de población indígena en los diferentes países de América Latina, determina el tipo y la fuerza organizativa de las acciones colectivas que cada comunidad nativa va a protagonizar en estas naciones.

Muchas experiencias movilizadoras van a adoptar estrategias colectivas de carácter nacional encuadradas en una única "organización paraguas" que actúa a modo de coordinadora para todas los pequeños grupos formales de carácter local y regional que se extienden por todo el país. En estos casos, estas organizaciones suelen disfrutar de una fuerte legitimación por parte del resto de los colectivos y además, suelen disfrutar del reconocimiento del poder estatal e internacional, cosechado después de un severo y prolongado proceso histórico de contiendas políticas.

Tabla 1. Porcentaje de población indígena en América Latina.

País	Población (%)	País	Población (%)
Argentina	342.150 (1,2%)	**Guatemala**	5.300.000 (66%)
Belice	21.000 (19%)	**Guayana Francesa**	4.000 (4%)
Bolivia	6.5000.000 (71%)	**Honduras**	720.000 (4%)
Brasil	280.000 (0,20%)	**México**	8.042.390 (14%)
Colombia	600.000 (2%)	**Nicaragua**	153.000 (5%)
Costa Rica	32.400 (1%)	**Panamá**	140.000 (6%)
Chile	1.000.000	**Paraguay**	100.000 (3%)
Cuba y Dominicana	20.373 (0,16%)	**Perú**	9.000.000 (47%)
Ecuador	4.100.000 (43%)	**Puerto Rico**	72.000 (2%)
El Salvador	400.000 (7%)	**Venezuela**	400.000 (2,95%)

Fuente: Elaboración propia, sobre la base de Van de Fliert (1989): Guía para los pueblos indígenas. México. Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Otras experiencias organizativas, en cambio, no han llegado a consolidar un único proyecto de carácter nacional, y acaban por distribuir sus esfuerzos pro-indígenas en colectivos afincados en espacios con fuertes singularidades regionales, o bien, en pequeñas comunidades donde no se han podido

traspasar los límites del proceder local. La diversidad de los ecosistemas casi siempre vinculados a diferentes matrices culturales y a la existencia de múltiples sentimientos de "identidad colectiva", determina, en cierta forma, las dificultades e incompatibilidades para coordinar un acción conjunta entre espacios territoriales tan dispares, como ocurre en países como Perú, donde habitan grupos étnicos tanto en ciertas en áreas de selva, como las escarpadas y áridas zonas de montaña.

Un relieve geográfico accidentado tampoco posibilita y agilizada esta modalidad de intercambios y colaboraciones políticas que ayuden al diseño de tácticas y estrategias comunes. En muchos casos, hasta es impedido el propio contacto vecinal más próximo con otros colectivos regionales que comparten espacios más allegados. La existencia de ciertas concepciones ideológico-política irreconciliables, o de algunos vínculos y alianzas incompatibles, agudizan aún más la incapacidad para los acoplamientos conjuntos en el plano nacional.

A continuación, se describen algunas de las experiencias de movilización organizativa indígena, clasificadas en función de la fortaleza y dimensión espacial de las mismas en algunos países latinoamericanos, subrayando los rasgos significativos a destacar en cada uno de ellas.

III.6.1.Estrategias de movilización con predominio de ámbito nacional: Colombia, Ecuador y Paraguay.

En estos tres países, el reclamo indígena ha optado por la creación de estructuras organizativas y de acción colectiva, que enfatizan la dimensión nacional frente a los ámbitos locales y regionales, que también conviven paralelamente con las estructuras estatales. Tanto en Colombia como en Ecuador, el ciclo de protesta de los movimientos étnicos se encuentra en una fase de madurez, de la que ha resultado la construcción de esta especie de "lobby indígena" en el plano nacional, que aglutina y posee la capacidad de movilización de la mayoría de los grupos y organizaciones locales y

regionales, y que ha conseguido el reconocimiento político por parte de los organismos estatales. Las últimas protestas indígenas en el Ecuador, invocadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), han tenido tal repercusión, que llevaron a la dimisión del presidente electo y de un ministro del nuevo gobierno.

A continuación, se va tratar de analizar cada uno de estas tres experiencias nacionales separadamente, pues la diferencia de contextos históricos y socioeconómicos de cada uno de los países, permiten muy pocas comparaciones entre sí.

En Ecuador hay 4.100.000 de indígenas repartidos entre 10 etnias indígenas, lo que supone el 43% de la población. En la región andina se concentran la mayor parte de ellas (los *quichuas*), mientras que en el distrito amazónico del país, donde viven los *shuar, achuar huaorani, siona, secoya, cofán* y *quichua*, y en la región litoral, habitada los *chachis, tsyhachi-las* y *awas,* la población no es tan numerosa. La trayectoria contemporánea de lucha en el Ecuador, se inicia en los años 20 y 50 inicialmente significado por su localismo. Las causas que desencadenan estas nacientes maniobras políticas, se relacionan con la defensa de la posesión de tierras y los derechos laborales, por ello su emergencia se desencadena en el seno de sindicatos agrarios (Santana, en VVAA, 1998:279-297)

El ataque contra las tierras amazónicas por parte de colonos, origina que en 1964 nazca la Federación Shuar y, posteriormente, otras organizaciones locales y provinciales. Después de la Reforma Agraria del periodo comprendido entre el año 1964 y 1972, van a crecer las movilizaciones que inquieren soluciones legales ante el reparto arbitrario de tierras por parte del Estado.

Aunque las reformas agrarias de Ecuador no lograron transformar la estructura de la tenencia de la tierra y las condiciones de vida de los pequeños propietarios y trabajadores agrícolas, sí pudieron obrar como una base de apoyo para la movilización indígena. La eliminación de relaciones

precarias como el “huasipungo” (porción de terreno cedida por el hacendado al indio, a cambio del trabajo gratuito del mismo) y el “arrimazgo” (alguien sin tierra que era acogido en el huasipungo), tuvieron un efecto secundario no esperado por las elites estatales empeñadas en la modernización del agro. La disolución de estas formas precaristas, otorgaron a los indígenas, la posibilidad de organizarse localmente, primero y regionalmente después.

Formulaciones como la Ley de Comunas, e instituciones como los cabildos y las federaciones de cabildos, previstas por el Estado como mecanismos de control, fueron asumidas por los indios de manera diferente al hacer de ellas espacios de discusión, unidad, lucha y negociación. La mayoría de ellas se convirtieron en el principal medio opositor a las políticas de las autoridades locales encargadas de la administración étnica.

Si bien los indígenas habían recibido el influjo de diferentes organizaciones de izquierda, la versión comunitaria con que fueron recibidos esos ingredientes fue algo que tiñó de manera especial la movilización indígena. El carácter comunitario de la movilización india, influido profundamente por la cuestión étnica, ha sido uno de los ingredientes importantes para entender la relativa cohesión a la que se ha llegado actualmente, peses a las confrontaciones internas o a las pretensiones divisionistas y desmovilizadoras, tanto del Estado como de otras instituciones (Botero Villegas, 1999:72-74) El pasado presidente de la CONAIE lo explica así:

“... Donde está ubicado el verdadero poder no es en la CONAIE, el Ecuarunari, la CONFENIAE u otra instancia (...) está en las comunas, en las bases, en la organización primaria de la sociedad, porque ahí esos poder tiene legitimidad (...) Hemos resistido más de 500 años de colonización y 166 años de vida republicana y esta resistencia nos ha demostrado que por encima del poder institucional ha prevalecido los valores que de alguna manera nos han mantenido cohesionados como pueblo”. (Macas, 1996, en Botero Villegas, 1999:74)

La administración gubernamental, poco a poco, intentará dirigir a estas organizaciones campesinas, con el fin de provocar ciertos efectos desmovilizadores. En este periodo, principian nuevas demandas indígenas, como los servicios sociales, los créditos y el incremento de infraestructuras. Se abre un debate entre las posiciones clasistas y la de sus antagonistas cultural-etnicistas, que acaban con la exacerbación de la dimensión cultural de la problemática indígena (Wray, en Díaz-Polanco, 1996:277-297)

Durante los años ochenta, a partir de la democratización del sistema político y con una nueva Constitución que permite el voto a los analfabetos, las diferentes corrientes (culturalista, clasista, indianista y etnopopulista) se unen en el marco nacional, fusionando los postulados étnicos y clasistas. Crean el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, lo que permitió que, en 1986, se instituyera la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), que agrupaba a las organizaciones regionales de la Sierra (ECUARUNARI), la regional del Amazonas (CONFENIAE) y a la de la costa (COICE)

Las tendencias *étnicas y culturales* aparecen como los elementos ideológicos más fuertes y de mayor importancia del país, pues ostentan la principal capacidad de cohesión social, madurez política e ideológica. Las demandas gozan de resonancia nacional y se produce una apertura de la organización hacia otros sectores sociales. La tierra y territorio siguen siendo un punto central en sus reivindicaciones, pero no son reclamados como espacios físicos, sino como dimensiones culturales autónomas, con una vida social política y cultural propia, y con una territorialidad de perfil étnico.

En los años ochenta, aparecen nuevas demandas de autonomía y autodeterminación política, concebidas como autogobiernos con autoridades propias y atribuciones para legislar los asuntos internos de las comunidades. Piden la promulgación de leyes constitucionales que garanticen sus derechos, y el derecho consuetudinario para una nueva legislación que

reconozca la condición multiétnica y plural de país[51]. También demandan la institucionalización de un sistema educativo bilingüe e intercultural que contemple la historia, lengua, costumbre, valores, defensa de los derechos humanos y de la dignidad individual y colectiva de los indígenas.

En 1990 acontece el I Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, y se origina un levantamiento indígena nacional resultado de la crisis económica y del estado benefactor, paralela a una madurez de la organización nacional indígena, que induce a una politización de lo *étnico*. Esta lucha nacional, basada en las reivindicaciones vinculadas a la identidad colectiva, obtiene una inmensa capacidad de convocatoria. Posteriormente, se debilita debido al aumento de la represión militar en las comunidades indígenas rurales, sin embargo, este año marcará un cambio político en la historia de país.

En el mes de enero del año 2000, el movimiento indígena de Ecuador, dirigido por la CONAIE, la Coordinadora de Movimientos Sociales y el Frente Patriótico, entre otros, protagonizó una nueva rebelión que desembocó en la dimisión del presidente Jamil Mahuad. El 18 de enero, 10.000 indígenas ocuparon la capital del país durante cinco días y constituyeron un "Parlamento Popular" para protestar contra la denominada "Ley Trolebús", que suponía la "dolarización" de la economía nacional. Esta manifestación convergió en la toma pacífica del Congreso de Ecuador, apoyados por una parte considerable de la cúpula de las Fuerzas Armadas y otros actores sociales. Durante tres horas, se constituyó un gobierno tripartito conformado por el presidente de la CONAIE, Antonio Vargas, y dos miembros del cuerpo militar: *"... Más de tres horas estuvo el poder en manos del pueblo, por lo tanto, tenemos que seguir la lucha"*,[52] dijeron los indígenas. Finalmente, acusaron a los oficiales castrenses de "traición de última hora" por favorecer la "continuidad" del gobierno anterior, frente a sus propuestas rupturistas.

[51](Ibarra Illanes, en Roitman y Casanova, 1996: 261-292)

[52] Noticias de prensa de los días 20, 21, 23 y 24 de enero del 2000, de los periódicos "El Comercio", "El Expreso" y "El Universo" de Ecuador.

En septiembre de este mismo año, de nuevo la CONAIE ha organizado movilizaciones en la capital del país para protestar y derrotar la Ley trole II y la reciente dolarización de la economía ecuatoriana (Boletín de Prensa de CONFEUNASSC-CNC, 2000)

Algunos analistas consideraron a esta multitudinaria rebelión, como el resultado de diez años de experiencia organizativa de los movimientos indígenas, quien supo reaccionar frente a los sentimientos generalizados de desencanto provocados por un sistema democrático de derecho deficitario y por los efectos "empobrecedores" del modelo económico neoliberal. La falta de liderazgos fuertes, la estructura en red y las fuertes alianzas con organizaciones nacionales e internacionales, son uno de los ingredientes determinantes de esta contundente y célebre acción colectiva de la CONAIE[53].

Paraguay es un país de 407 mil km2, que posee 17 etnias indígenas pertenecientes a cinco familias lingüísticas. El 40% de su población es monolingüe en *guaraní paraguayo* y solo el 5% posee el castellano como idioma único. Solo 100.000 personas que habitan en el país son indígenas, lo que supone el 3% de la población global.

La organización étnica más representativa es la Asociación de Parcialidades Indígenas (API), fundada en 1941 como entidad civil y filantrópica, cuya función inicial había sido la colaboración en la defensa y amparo de los derechos y culturas de las *parcialidades indígenas* del país. En el año 1991, se perpetran tres grandes encuentros como culminación de otros encuentros regionales, que instituyen los *Aty-guasu* o Consejos Regionales, como instrumentos para resolver los conflictos interétnicos.

Los seis capítulos de la Constitución Nacional consagran los derechos de los pueblos indígenas a la identidad étnica y a la autogestión. La Constitución establece el carácter pluricultural y bilingüe del país, declarando dos

[53] Declaraciones del antropólogo Diego Iturralde al periódico El Universo. Quito, 28 de febrero del 2000.

idiomas oficiales, el castellano y el guaraní, y se reconoce que las lenguas indígenas de las minorías son parte del patrimonio cultural de la nación (Barreiro, en Roitman *et al*, 1996:261-292)

La población indígena de Colombia representa el 2% del total de habitantes, conformado por un total de 600.000 personas, que pertenecen a 81 etnias distintas y que poseen 64 lenguas habladas de 14 familias lingüísticas disímiles. Los *paeces* son el grupo más numeroso (100.00), ubicados en la zona del Cauca donde nació en 1979 la primera organización indígena, cuyo emblemático lema rezaba de este modo: "Tierra y Cultura", de nuevo lo étnico y lo económico se intentan fusionar conjuntamente (Gros, en VVAA, 1988:235-259) Los *wayú* son sociedades de pastores transhumantes (73.000 individuos) que ocupan las tierras semidesérticas de la Guajira, al norte de Colombia. Los *emberá* son los habitantes de selvas húmedas del occidente del país, grupo pequeño numéricamente similar que las comunidades indígenas de la cuenca amazónicas, donde cohabitan un reducido monto poblacional que goza de gran variedad étnica y cultural. En otras zonas del país moran los *kogui*, los *arahuacos*, los *arsarios*, los *kuna* (*tule*) y los *bari*, lo que se infiere que algo más del 50% de la población indígena habita en la región andina, la costa caribe y los valles interandinos; y sólo un 25% en las zonas selváticas.

Pueden esbozarse cuatro periodos de política oficial indigenista en este país, el primero se corresponde con la época del descubrimiento al siglo XVIII, periodo donde imperan los resguardos de indios con ciertas jefaturas indígenas. El segundo periodo se estaciona en el momento de las guerras de independencia, en el cual se reconocieron formalmente ciertos derechos indios, al que le sigue un nuevo tiempo, contenido entre el siglo XIX a principios XX, que se caracteriza por la agresiva política contra las tierras comunales indígenas y por los intentos del estado de *civilizar* a los indígenas a través de la mano de la iglesia católica.

Durante los años sesenta, se desenvuelve el proceso de modernización de la sociedad colombiana, momento en el que se intenta la mejora económica y

de calidad de vida de las comunidades indígenas, con los programas de desarrollo que se basan en la ley 135 de 1961, la Ley de Reforma Agraria, con la que se inicia el reconocimiento legal de las tierras a grupos indígenas, generando las figuras jurídicas de los *resguardos* y de las *reservas* en la zona amazónica. Además, se reconocen los derechos especiales para los indígenas sobre las tierras, la educación y la salud y se legitima la existencia de la diversidad cultural dentro del Estado y el reconocimiento sobre territorios indígenas. En esta época despuntan las primeras organizaciones indígenas. El Cauca fue epicentro de un vasto movimiento indígena en los años 70, con antecedentes en las luchas de Manuel Quintín Lamé hacia 1915 (Fajardo *et al*, 1999) Las tensiones por las tierras generaron violencia y aparecieron las primeras guerrillas en el Cauca.

A partir de 1980, un estado debilitado por un país atravesado por múltiples conflictos armados, intenta introducir nuevos actores sociales no armados en la escena publica. La Constitución de 1991, lo plasma de este modo: "*El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana*"(Jimeno, en Roitman *et al*, 1996)

En la actualidad, las principales organizaciones indias nacionales son la Organización Nacional Indígena (ONIC), las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y las locales, como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) o la Organización Indígena de Antioquia (OIA)

Uno de los pueblos indígenas más singulares de Colombia es el grupo *tule* o *kuna*, está situado en el Municipio de Necoclì (Antioquia), localizado en la costa del mar Caribe. Está compuesto por 600 individuos agrupados en 120 familias y distribuidos en las 5,900 hectáreas de tierra que conforman el Resguardo de Caimán Nuevo[54]. Este pueblo se caracteriza por poseer una

[54] En el período 1965 y 1970, el INCORA (Instituto Colombiano Rural y Agrícola) procedió a sanear el Resguardo por medio de la compra de las mejoras a los colonos para devolvérselo a los indígenas. En 1989 y 1990, a través de la acción de la Organización Indígena de Antioquia, (OIA) se realizó una nueva compra que llevó a la constitución del actual resguardo, formado por el 78,6% del territorio inicial. En 1990 se sanearon 1762 hectáreas y en 1991se agregaron 495 has (Villegas *et al*, 1997)

estructura social muy cohesionada y una cultura muy dinámica, que mantiene muchas de sus costumbres ancestrales. Se cree que la lengua Tule proviene del tronco lingüístico *Chibcha* o Caribe y existen diferencias lexicales respecto al idioma usado por los Tules de Panamá.

Están integrados en la Organización Indígena de Antioquia (OIA), la cual posee una proyección política cada vez más importante. En la actualidad tiene tres representantes en la Asamblea Departamental de la Gobernación de Antioquia. Poseen un espacio administrativo propio, agrupados en un gran cacicazgo. El sistema fiscal comunitario consiste en el pago de una misma cuota por todas las familias y por la realización de trabajo comunitario de todos los miembros, independientemente de las diferencias económicas entre los mismos. El sistema jurídico es de carácter netamente pedagógico, el Cabildo aconseja y orienta a las personas que han cometido alguna infracción, pero nunca se castiga. Su relación con el sistema judicial oficial se basa en el respeto y complementariedad[55].

La estructura económica Tule se caracteriza por ser netamente campesina. Durante los años 90, se produce un cambio radical en la estructura agraria. Se sustituyen los cultivos extensivos, diversificados y minifundistas por plantaciones de plátano intensivas destinadas a las ventas a las compañías comercializadoras de banano asentadas en el eje bananero.

En la actualidad, la comunidad Tule está sufriendo procesos de cambio debido a la irrupción del nuevo modelos económicos, los procesos de violencia y de la entrada de nuevas tecnologías. Esto se traduce en choques generacionales entre los nuevos modos de vida emergentes entre los jóvenes como es ver la televisión, la vestimenta, la monetarización del ocio, entre

[55] Los *Neles* son los chamanes de este pueblo. Ellos gozan de la capacidad de curar enfermedades, al igual que los botánicos o *Inatuledi.* A través de los sueños vislumbran la causa de la enfermedad provocada por un ser, una planta o un animal y le ponen remedio aplicando sus saberes botánicos y mediante el rezo secreto que le hacen a las plantas para que ofrezcan todas sus propiedades. Los viejos o Sabios son los poseedores del saber de este pueblo. Usan un lenguaje metafórico y hermenéutico. El alcalde mayor o *Arga* es el traductor del lenguaje metafórico de los *Sailas*. Su percepción del mundo se caracteriza por su etnocentrismo: *"..los tules pensamos que los "libres" no viven la realidad, viven en el aire..*" (Villegas *et al*, 1997)

otros, con los ancianos, únicos guardianes de las tradiciones (Villegas *et al*, 1997)

III.6.2.Estrategias de movilización con predominio de ámbito regional: Bolivia, México, Nicaragua y Perú.

En estos cuatro países, aun cuando poseen organizaciones indígenas de carácter nacional, no son éstas las que ostentan el mayor protagonismo en las movilizaciones étnicas de cada uno de ellos. Las fuertes diferencias geográficas internas, además de las heterogeneidades étnicas y culturales, no han generado simbiosis conjuntas que suscitan lógicas de acción comunes que unifiquen y articulen a los movimientos. Objetivos, estrategias, diferencias geográficas y étnicas, ideologías y posicionamientos políticos se diferencian de tal modo, que han imposibilitado a medio plazo la creación de frentes comunes y de "organizaciones paraguas" con fuerte legitimación interna.

A continuación, se van a analizar cada una de las experiencias de los diferentes países, que por sus contextos distinguidos, sus peculiaridades y particularidades *movimentistas* no son aptas para la realización de comparaciones conjuntas.

En el censo de 1992, se desprende que el 71% población boliviana era indígena, que unido a otro dato significativo, como el hecho de que uno de cada tres bolivianos sabe *quechua* y uno de cada cuatro *aymara,* proporcionan una silueta nacional claramente indígena. Desde 1781, en la parte andina del país, se desencadenaron levantamientos anticoloniales contra las invasiones ganaderas, que se extienden hasta 1892, cuando se desenvuelven las últimas guerras de resistencia *chiriguano-guaraní*. En 1866, triunfan los principios liberales basado en la propiedad individual y la igualdad, por lo se expoliaron parte de las tierras comunales indígenas. Hay que esperar hasta la mitad del siglo XX para registrar ciertos intentos integracionistas por parte del Estado, que se agudizan con la revolución

nacional de 1952, que da paso a un gobierno militar de "dictadura blanda", inaugurando una época de nacionalización de las propiedades privadas. Las comunidades y organizaciones indígenas que germinan en este tiempo, van a estar integradas en los sindicatos agrarios (Le Bot, 1998:221-235)

"... La revolución de 1952, y particularmente la reforma agraria de 1953, ha tenido fuertes efectos, positivos y negativos, sobre los indígenas. Lo positivo ha sido el reconocimiento del derecho al voto, porque hasta entonces solo votaban quienes sabían leer y escribir. Con la disposición del voto universal, todos, indígenas y no indígenas, podíamos tener ya el derecho al voto. En segundo lugar, con la reforma agraria se superaron las relaciones de servidumbre entre el colono y el patrón. La mayor parte de los colonos eran indígenas. En tercer lugar, una parte de las comunidades indígenas fue beneficiada por parcelas de tierras(...) El concepto mismo de propiedad occidental afecta la lógica de las comunidades (...) El proceso de minifundización se aceleró y se afecto negativamente la producción y productividad agraria. Las comunidades indígenas nunca tenían propiedades en un solo nicho ecológico, sino en diversos nichos o pisos ecológicos, de tal forma que si un año era muy seco nadie se moría de hambre, porque accedían a los productos de las zonas bajas; o viceversa(...) la reforma agraria aisló a las comunidades en un solo piso ecológico. Entonces la reforma fue positiva en cuanto a liberar socialmente al indígena de la dependencia del patrón, fue positivo el derecho al voto, fue positiva la reforma educativa. Pero lo que los pueblos indígenas aprendieron a través de esa reforma educativa ha sido una propuesta totalmente etnocidiaria, ha sido una educación etnocida. Y en este otro aspecto la tenencia de la tierra, de producción, no siempre los resultados han sido positivos" [56]

En los años sesenta, florece el primer movimiento indígena de claro talante cultural, que paulatinamente desplegarán otra serie de dimensiones de carácter político, ligado a las organizaciones comunales, con un discurso que reclama y recurre a la simbología popular, a las autoridades

[56] Entrevista con Víctor Hugo Cárdenas, ex -vicepresidente del gobierno y líder aymara del movimiento katarista, (Achard y Flores, 1997: 382.

tradicionales, al uso de ropa tradicional y a la difusión de la *wiphala* como bandera aymara, llegando a liderar la principal organización campesina nacional

Entre el año 1972 y 1983, se inicia una fase de crecimiento y liderazgo aymara, heredero de los movimientos de resistencia campesina, que culmina con el nacimiento de la Federación campesina Tupac Katari, del que se va a desprender un nuevo partido político en 1978: el Movimiento Revolucionario Tupac Katari, en el que las reivindicaciones culturales y étnicas, además de a las propiamente campesinas, adquieren un distinguido papel. Los "Tupac Katarí" se nombran los representantes de la "clase campesina indígena" cuyos objetivos dirigidos al combate de la educación y alfabetización en español, y contra las universidades, a las que consideran como "centros de discriminación", intentan terminar con *"la enajenación cultural, que comienza con la escuela"*. Este triple carácter sindical, cultural y político continuará en los años siguientes caracterizando a esta corriente "tupac-katarista" (Le Bot, 1982, en VVAA: 221)

"... Seis años de experimento dedicación bilingüe intercultural en 114 escuelas, en las zonas indígenas aymara, quechua y guaraní (...) En estas 144 escuelas se hizo un programa experimental de educación bilingüe intercultural con resultados trascendentes. Hemos logreado por ejemplo, disminuir la tasa de deserción escolar, que era alrededor del 70% a menos de 20% en estas escuelas (...) entonces esto y estaba, un experimento realizado al margen del estado que, con este gobierno, ya fue convertido en una propuesta estatal y se va a expandir (...) la experiencia de la educación bilingüe e intercultural se convirtió en un componente de un programa gubernamental y estatal, por una parte, y otra desembocó también el reconocimiento de las autoridades a organizaciones indígenas que en 170 años no habían sido reconocidas"[57].

[57] Entrevista con Víctor Hugo Cárdenas, ex -vicepresidente del gobierno y líder aymara del movimiento katarista, (Achard y Flores, 1997: 378)

Por primera vez en la historia boliviana, una organización campesina de envergadura nacional se constituye, sin ningún patrocinio gubernamental y en estrecha conexión con el movimiento obrero. La multi-etnicidad y la indianidad que la caracterizan, son las consecuencias de una situación real que no pretende negar la existencia de un estado boliviano. Los partidos de izquierda y el movimiento indígena, realizarán una declaración conjunta, denunciando la explotación de clase y étnica que sufren los indígenas:

"... Hay que ver la realidad con dos ojos. Como campesinos explotados, junto con todos los explotados, y como pueblos oprimidos, junto con todos los pueblos oprimidos" [58]

En 1979, tras un frustrado golpe militar, los campesinos de todo el país hacen una toma masiva de las vías de comunicación. A partir de 1987 se desencadena una fase de dispersión del movimiento provocado, en parte, por el cúmulo de las frustraciones políticas. Durante estos años ochenta, prorrumpen las primeras organizaciones indígenas en las tierras bajas y tropicales del oriente, en torno a la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia, como la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) dedicada a la recuperación étnico-cultural.

La celebración del V Centenario fue un hito importante, pues sirvió para instaurar un cierto consenso en todas las organizaciones indígenas del país que acuerdan conformar una Asamblea de Nacionalidades. La Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) en 1991 protagonizó una marcha por el territorio y la dignidad, apoyada por los *aymaras.*

En 1990, el gobierno de Bolivia, frente al caos que reinaba en el campo, por la entrada de narcotraficantes y de organizaciones de cooperación al desarrollo, va a intentar implantar territorios étnicos con derecho exclusivo a

[58] Víctor Hugo Cárdenas, líder aymara y ex vicepresidente del gobierno de Bolivia, en Albó en Roitman y Casanova, (1996:261-292)

explotar sus propios recursos naturales, estableciendo, paralelamente, una guardia india que controla la existencia de cultivos de coca.

Todo estos movimientos van a predisponer a la aparición de nuevos discursos políticos formales y nuevas políticas sociales indigenistas por parte del gobierno, que inicia un viraje hacia la problemática de "lo aborigen". En estos años, el gobierno de Bolivia adquiere la sede permanente del Fondo de Desarrollo Indígena de Naciones Unidas, y será uno de los primeros países en ratificar el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Los partidos políticos emprenden la introducción de los discursos étnicos en sus idearios programáticos, a la par que acomodan a los líderes indígenas, en ciertos puestos de poder.

En 1993, es elegido como vicepresidente del gobierno del mandatario Gonzalo Sánchez de Lozada, del Movimiento Nacionalista Revolucionario, el líder *aymara* y dirigente katarista desde 1978, a Víctor Hugo Cárdenas, anterior parlamentario y frustrado candidato presidencial en 1989 (Menget, en VVAA, 1988:1883-197), uno de los más importantes ideólogos moderados del movimiento indígena en América Latina.

México conserva actualmente, un volumen importante de población aborigen, más de ocho millones de personas que representan el 14% de la población del país, enmarcados en cuatro áreas con mayor concentración indígena; por un lado, el Altiplano central, donde conviven los *nahuas, los otomíes* y los *mazahuacas*; otro espacio significativo, se localiza en el sureste de la nación, donde habitan *mayas yucatecos* y del Estado de Chiapas; en los estados de Oaxaca y Guerrero residen los *mixtecos,* los *mixes,* los *mazatecos,* los *zapotecos, los nahuas* y los *chinantecos*. En otros estados de México, como Michoacán, Morelos, Veracruz y Puebla viven los *tarascos, zapotecos* y *nahuas,* y en la Sierra Madre moran los *tarahumaras, yaquis, mayos, cooras* y *huicholes* (Bruguete, 1999, Ceinos, 1990)

La identidad nacional mexicana se ha construido apoyándose en una interpretación “gloriosa” del pasado indígena aunque, paradójicamente, se sigue considerando al “indio vivo” de hoy como un lastre para el desarrollo del país. El llamado “problema indígena” se ha sentido como uno de los aspectos centrales en la organización del estado mexicano y ha sido enfocado de forma diferente a lo largo del tiempo. En un primer momento, se ambicionó conseguir una asimilación, basada en la negación de todo valor a las culturas indígenas, atacando su sistema de propiedad colectiva de la tierra, que se saldó la desintegración y desaparición física de muchos grupos indios.

Posteriormente, se pretendió una integración más “suave”, instaurando una serie de instituciones con el fin de incorporar al indio a la sociedad del desarrollo, para que se beneficiara de todo lo que ésta implicaba. Esta nueva política se inaugura en 1945, a raíz del Congreso de Páztcuaro, de donde se engendra el indigenismo integracionista, dominando las políticas públicas destinadas a los nativos durante dos décadas.

Finalmente, con la crisis del modelo desarrollista en los años ochenta, se ha admitido la idea de la pluralidad y de la necesidad del respeto a la diferencia étnica de los pueblos que conviven en el mismo territorio nacional. Los propios indígenas se han hermanado fundando organizaciones, bien desde la iniciativa india, o bien promovidas por otros agentes sociales (iglesias, intelectuales, funcionarios, etc) (Díaz-Polanco, 1999)

Entre 1990 y 1992 el número de organizaciones indígenas se incrementó, alentada de manera importante por la esperanza que significaba la irrupción de la palabra “indígena”, en el nivel nacional e internacional. El movimiento indígena mexicano de 1992 fue un proceso catalizador que ayudó a remover la conciencia de los pueblos indígenas, pero también de la sociedad no indígena.

En la actualidad, los problemas indígenas principales se vinculan con la tierra, ya que casi todas las organizaciones comunales indígenas dependen

para su reproducción, fundamentalmente del control de este recurso. Si desde mediados de los años 40, la figura del “ejido”, propiedad del estado usufructuada a una colectividad, sirvió a las comunidades indígenas para asegurarles su supervivencia, a raíz de la entrada de México en el Tratado de Libre Comercio, las políticas neoliberales han afectado este sistema de tenencia de la tierra. Con la reforma del artículo 27, en 1992, se posibilitó la venta y privatización de los ejidos, provocando la inestabilidad de las estructuras económicas de las comunidades aborígenes, y convirtiéndose, además, en una de las grandes causas del estallido zapatista del EZLN en Chiapas, el 31 de diciembre de 1993. Las innovaciones de esta movilización indígena (la llamada “guerrilla informacional), han influido en la dirección de los movimientos étnicos, ciudadanos y políticos mexicanos y en la opinión pública mundial, generando un discurso indianista, universal, localista, *antisistémico*, nacional y toda una serie de calificativos que hasta ese momento resultaban contradictorios.

Desde 1994 el movimiento indígena realizó enormes esfuerzos para tratar de llamar la atención del EZLN y colocar la demanda de los derechos indígenas de la libre determinación y de la autonomía en su interés y que lo introdujera en la mesa de negociaciones.

Fue significativa la celebración en marzo de 1994, de la Primera Convención Nacional Electoral Indígena a la que acudieron diversas organizaciones indígenas y algunos de los candidatos de oposición que competían por la presidencia de la República. Todos ellos aceptaron el compromiso de incorporar diputados indígenas en sus bancadas o escaños, y de introducir las reivindicaciones y derechos indígenas a la Constitución, en caso de triunfo electoral.

En la actualidad, el movimiento indígena mexicano sigue reivindicando cuestiones culturales, sociales y económicas, pero en los últimos años, los problemas políticos en torno al derecho de “autodeterminación” han ocupado parte de las agendas de todos los grupos étnicos de este país. Un documento elaborado por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) de México, llamado "Iniciativas de Decreto para la

Creación de las Regiones Autónomas" y elaborado por asambleas de base a nivel comunidad, municipio y región durante 1995 y 1997, propone una iniciativa de reforma constitucional para desarrollar el derecho a la autonomía de municipios y regiones autónomas en el marco de una nación unida, pero plural y democrática (Díaz-Polanco, en Roitman *et al*, 1996) Muchos autores consideraron a este documento como una muestra de la madurez alcanzada por el movimiento indígena mexicano, pues a través del mismo se ha puesto de manifiesto la unidad, la convergencia, el consenso y la reflexión conjunta de esta iniciativa política en torno a la construcción de propuestas de reformas constitucionales para el establecimiento de un régimen regional autonómico en el país (Ruiz Hernández, en Bruguete Cal y Mayor, 1999)

El gobierno mexicano, en una de las propuestas de transformación constitucional, ha pretendido limitar la autonomía al ámbito comunal. En la iniciativa del ejecutivo mexicano se dice que "... *Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación la expresión concreta de ésta es la autonomía de las comunidades indígenas*", pero no establece territorios con jurisdicción y gobierno propios, ni asigna competencias y facultades.

En los “Acuerdos de San Andrés” firmados por el gobierno mexicano y el EZLN, el gobierno mexicano ha procurado que prevalezca la idea de "pueblos" como poblados o comunidades dispersas con ciertas características socioculturales, pero sin posibilidad de constituirse como sujetos políticos. El EZLN, posterior a los Acuerdos de San Andrés elaboró un comunicado: "El diálogo de San Andrés y los derechos y culturas indígena. Punto y seguido" en la que expresan su insatisfacción en ciertas demandas como en materia agraria, autonómica, de pluralismo jurídico, de comunicación, de derechos de la mujer, etc, también señalan no reconocer en los acuerdos, a "las Autonomías Municipales y Regionales" dicen:

"... No basta con que las comunidades indígenas se asocien en municipios y éstos lo hagan para coordinar sus acciones. Se necesitan instancias

autónomas que (…) formen parte de la Estructura del estado y rompan con el centralismo"[59].

Vuelven a repetirlo en la V Declaración de la Selva Lacandona:

"... Ninguna legislación que pretenda encoger a los pueblos indios al limitar sus derechos a las comunidades, promoviendo así la fragmentación y la dispersión que hagan posible su aniquilamiento, podrá asegurar la paz y la inclusión en la Nación de los más primeros de los mexicanos. Cualquier reforma que pretenda romper los lazos de solidaridad históricos y culturales que hay entre los indígenas, está condenado al fracaso y es, simplemente, una injusticia y una negación histórica" (CCRI-EZLN, 1998)

Oaxaca, uno de los estados mexicanos con mayor número de población indígena, donde la elección de los cargos políticos y locales en la mayoría de los municipios aún se realiza a través de los tradicionales "usos y costumbres", aprobó recientemente, el 30 de junio del año 1998, la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, expresa la fortaleza del movimiento indígena y el respeto de las elites dirigentes locales a la realidad histórica de los pueblos indios, que para muchos autores, se considera que aporta mayores avances en el campo de los derechos indígenas que los propios Acuerdos de San Andrés (Bailón Corres, 2000:244-246)

Nicaragua es la nación más extensas de las repúblicas de Centroamérica con 130,700 km2 de superficie. Existen, entre sus 4.100.000 habitantes, 100.00 *miskitos*, 10.000 *sumus*, 1.500 *ramas*, 7000 *creoles* y 1500 *garífunas*, aproximadamente, los que suponen el 5% de la población total. La región Atlántica actualmente dividida en dos entidades políticas autonómicas, Región Autonómica del Atlántico Norte (RAAN) y Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), constituye el 52% del territorio nacional.

[59] Revista "Convergencia Socialista", Nº 1, Julio, Agosto, 1997: 46-50.

Esta *plurietnicidad* es el resultado del proceso histórico del país, inicialmente agrupado en dos troncos culturales: el *mesoamericano* y el *chibcha*. Después de la llegada de europeos, la influencia inglesa en la costa y española en el interior y Pacífico fue importante, incluso se reconoció una Reserva, la de la Mosquitia en el siglo XIX, antecedente de la actual autonomía. La lucha de los pueblos (*misquitos, sumos, ramas, creoles, garífunas* y *mestizos*) ha buscado el reconocimiento de su derecho a la autodeterminación y a la autonomía, frente a gobiernos imbuidos en los tradicionales planteamientos integracionistas que no aceptan la pluralidad de la nación.

El régimen de autonomía, establecido constitucionalmente en Nicaragua en 1990 para los pueblos y comunidades de la región Atlántico-Caribe del país, entraña profundas transformaciones en la concepción de la nación, al vincularse estrechamente la forja de una nueva nación multiétnica, multilingüe y pluricultural. Este régimen autonómico, reconoce los derechos particulares de los pueblos y comunidades de la región Atlántica la pluralidad en el marco de un estado unitario; la promoción y respeto de la diversidad, pluralismo, impulso de igualdad entre las etnias con la población mayoritaria del país; fomenta la unidad, fraternidad, el uso de estilos democráticos y la solidaridad entre las comunidades y el resto del país (Ortega, en Roitman *et al*, 1996:201-221)

El levantamiento sandinista, en un principio, no consideró las diferencias entre las distintas partes del territorio. Las primeras demandas y reivindicaciones desde la costa fueron *instrumentalizadas* por EEUU, para abrir un frente contra la revolución. Hubo un levantamiento indígena en armas que se desarrolla entre 1981 y 1985. En 1984, se inicia el proceso autonómico propiamente dicho, que arrancó con la creación de la Comisión Nacional de Autonomía, que condujo las negociaciones y elaboró los primeros borradores.

En 1985 el gobierno reunió a diferentes intelectuales nicaragüenses y mexicanos para buscar asesoramiento sobre la constitución de la Autonomía

Regional. Posteriormente, se formaron las Comisiones Regionales de Autonomía, con participación de los líderes de los pueblos de la costa, los cuales realizaron una consulta popular. Estos lideres llevaron la opinión de su pueblo a la Asamblea Multiétnica en abril de 1987, para aprobar el Anteproyecto de Ley de Autonomía acorde con el Mandato Autonómico de la nueva Constitución que la Asamblea Nacional constituyente había aprobado el 19 de diciembre de 1986 (Díaz-Polanco, 1999: 37-56)

El estatuto e autonomía configuró nuevos entes jurídico-políticos en Nicaragua: las Regiones Autónomas como personas jurídicas de Derecho Público. La ley estableció dos regiones: La Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), la primera con la capital en Bilwi y la segunda en Bluefields. Además de definir los territorios regionales, comprendiendo sus municipios y comunidades, el estatuto definió cuáles son sus órganos de gobierno y detalló sus atribuciones generales.

Después de 1987 en que se aprueba la Ley de Autonomía, hay un periodo de reconciliación que dura hasta 1994, con las segundas elecciones, las primeras fueron en 1991. En las reformas recientes de la Constitución Nicaragüense de 1995, los representantes de las Regiones Autónomas en el Congreso Nacional, lograron reafirmar sus derechos y ampliar sus competencias en el control y administración de los recursos naturales[60], para ello apelaron al Convenio de Biodiversidad y a los planteamientos de la Agenda 21. En esta nueva Ley del Medio Ambiente, se afirma que parte de los impuestos de las actividades pesqueras forestales y mineras de la zona, deben invertirse en la región. Además se introduce el concepto de *pueblos* sobre el de *comunidades*. Se afirma la *multietnicidad* como principio de la nación nicaragüense (Sánchez, 1994)

[60] En el artículo 140 se añadió que los consejos regionales autónomos tienen iniciativa de ley en materias propias de su competencia; en el artículo 181 se incorporaron los requisitos para la aprobación y reforma a la ley de autonomía: " Requerirá de la mayoría establecida para la reforma a las leyes constitucionales", también que " las concesiones y contratos de explotación racional de los recursos naturales que otorga el Estado en las regiones autónomas de la Costa Atlántica, deberán contar con la aprobación del Consejo Regional Autónomo correspondiente", En Sánchez, (1999: 123)

Los problemas que en la actualidad enfrente la autonomía se refieren a la falta recursos humanos, la incapacidad para ejercer sus derechos, la falta de tradición en el funcionamiento de un gobierno, la escasa *cultura política* de la población, las divisiones dentro de las comunidades entre sandinistas y no sandinistas, los problemas con el tráfico de drogas, la delimitación de tierras para cada comunidad y la falta de un sistema de educación multilingüe.

Para ello, han puesto en marcha una iniciativa de gran interés: la conformación de dos universidades, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), el primer centro de estudios superiores de esta región, impulsado por las instituciones autonómicas de la zona, y la Blufields Indian and Caribbean University. Estas escuelas surgen como un claro proyecto político: la formación de cuadros directivos para la dirección del proceso institucional autonómico, los "*soldados de la sociedad civil costeña en defensa de la autonomía*", como lo expresa Francisco Campbell, diputado ante el parlamento centroamericano y promotor de la Universidad. Con ello, se pretende detener la "fuga de cerebros" de los nativos de esta zona, que se ven obligados a emigrar a buscar formación y puestos de trabajo cualificados. También consideran que puede ser un instrumento para la formación de técnicos del desarrollo, y así evitar los contratos de foráneos por parte de las agencias de cooperación al desarrollo que actúan en la zona (Díaz-Polanco, 1998)

Los elementos del sistema de la autonomía en Nicaragua, Colombia y Ecuador tienen en común que se basan en el principio territorial y que poseen rango constitucional. En los tres países, las entidades regionales son organismos o instituciones públicas de la organización territorial del estado a las que se les asignan ciertas competencias y facultades propias. En los tres países, se destaca la descentralización política y administrativa a favor de las diversas entidades territoriales que forman parte de sus respectivos estados, que en el caso de Nicaragua y Colombia, se complementa con la atribución de competencias políticas y administrativas.

Un tercio de la población de Perú es indígena del total de 22 millones de personas, organizados en 58 grupos étnicos, lo que supone el 47% del monto poblacional. Después de la llegada de los españoles, se crean las "comunidades de indígenas", que inaugura un periodo de relativa calma social que se resquebraja con la gran rebelión de Tupac Amaru II, en 1789, promovida por la intelectualidad *quechua*, y que acaba con la derrota, persecución y muerte de estos intelectuales indígenas. Entre 1821-1880 se inicia un periodo liberal que promueva la privatización de las tierras indígenas.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Durante 1962 y 1963, se produjo una ola de toma de tierras que obligó al gobierno a negociar con los campesinos, en el mismo momento en que se fundó la primera organización indígena de la zona de la selva, la de los *Amueshas*, promocionada por los antropólogos, funcionarios y religiosos asentados en esa zona. En 1974, se reorganiza la Confederación Campesina del Perú (CCP), y el gobierno crea la Conferencia Nacional Agraria (CNA), paralelo a un crecimiento de asociaciones y organizaciones de carácter ciudadano y profesional, que agrupa a estudiantes, vecinos, trabajadores, funcionarios, mujeres, homosexuales y trabajadoras domésticas.

En los años ochenta, aflora un nuevo liderazgo indígena con base en las luchas campesinas por la tierra y las expectativas abiertas durante el periodo de la " gran revolución" del gobierno militar del General Velasco (1969-1975) quien consuma una reforma agraria en 1969, que va a resultar muy beneficiosa para las comunidades indígenas y campesinas pues les otorga la posibilidad de titulación de sus tierras.

En las últimas décadas, el gobierno de Perú reconoce a las autoridades étnicas su capacidad jurisdiccional, en la Constitución se conviene el derecho a la educación bilingüe intercultural, se produce una cesión del territorio a los indios del Amazonas y se crean instituciones supranacionales, receptoras de préstamos del Banco Interamericano de Desarrollo y del Banco Mundial, es así como el estado liberal encuentra en

el indianismo la ideología que el estado populista encontró en el indigenismo, descentralizando y delegando lo que ya no puede controlar.

En 1984, nace la primera Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, que liga las organizaciones indígenas del Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Las organizaciones indígenas que nacen entre 1969 y 1984, ascienden a unas 50 agrupadas todas ellas en dos centrales: AIDESEPO y la Confederación Nacionalista de la Amazonía Peruana (Abad *et al*, 1998) Sus reivindicaciones se refieren a la titulación de tierras y el derecho a un territorio, la defensa de la identidad cultural, la conquista de respeto y dignidad, las solicitudes de equilibrio ecológico, las mejoras infraestructurales, el derecho a la diferencia y a la ciudadanía étnica (Montoya, en Roitman *et al*, 1996: 367-387)

III.6.3. Estrategias de movilización con predominio de ámbito local: Brasil, Guatemala y Honduras.

Estos tres países presentan realidades muy diferenciadas, en un caso se está tratando una nación con predominio mayoritario de los grupos étnicos como Guatemala, frente a las otras dos, donde la población indígena y afroamericana representa una minoría. Y por otro lado, también existe heterogeneidad en sus extensiones territoriales, siendo Brasil el país más extenso de América Latina y, en cambio, Honduras y Guatemala dos de los más minúsculos.

Por su relieve, extensión y por los conflictos bélicos en estos países, las dificultades en las comunicaciones han imposibilitado la consolidación y fortalecimiento de frentes regionales o de carácter nacional, aunque en la actualidad, estas tendencias se están modificando y en los tres países se están fortaleciendo las “organizaciones paraguas” de carácter regional.

En Brasil viven actualmente poco más de 280.000 indios, descendientes de los cinco millones que existían aproximadamente al inicio de la conquista, lo que supone el 0,2% de la población total de esta inmensa nación, aunque la importancia de éstos es más de carácter cualitativo, relaciona con su ubicación en la selva del Amazonas, lugar de alto valor estratégico y ecológico para el mundo. Actualmente existen 180 grupos indígenas que hablan 150 idiomas diferentes.

Al igual que en toda América Latina, en Brasil la política indigenista respondió al interés por fortalecer el estado nacional, para lo cual debían propiciar la integración de los indios al resto de la nación. En 1910 se instauró el Servicio de Protección del Indio, coordinado por el coronel Rondón cuya misión se dirigía a terminar con las prácticas exterminadoras hacia el indígena. Esta institución penetra en los años sesenta con una serie de acusaciones de corrupción, que originan el desmantelamiento de la misma en pro de un nuevo organismo, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en el año 1967, aunque la política no cambió sustancialmente con respecto a la de su predecesor. En 1952, los hermanos Villas Boas consiguen del presidente Gertulio Vargas el reconocimiento como propiedad indígena del actual Parque Nacional del Xingú, ubicado entre los estados interiores del suroeste del país.

En la Constitución de 1967 se otorga a la FUNAI la responsabilidad del diseño de las políticas educativas, de desarrollo y salud de los indios, y se establece un dispositivo sobre la posesión de las tierras de los indios, que pasan a manos del Estado, a los que solo se les reconoce el derecho de usufructo de la misma. En 1973, se crea el Estatuto del Indio, reglamentación de carácter jurídico-administrativo que establece el régimen de tutela estatal al cual se encuentra sujeto la población indígena, que injustamente son equiparados a la condición de menores de edad.

Dos años después se intenta aprobar la Ley de Emancipación que se propone acabar con la situación de tutela estatal dirigida hacia los indios, lo que despierta fuertes movilizaciones de protesta entre las organizaciones

indígenas y pro-indígenas, pues lo juzgan como un modo de incrementar su vulnerabilidad ante los intereses económicos privados de colonos y multinacionales (Sierra, en Díaz-Polanco, 1995:337-361)

La Constitución de 1989 dedica todo un capítulo (capítulo VII) a regular las relaciones de los indios con la sociedad brasileña, paralelamente amplía los derechos de los indios reconociendo sus organizaciones sociales, usos, costumbres, lenguas y creencias, y considerando el derecho a la tierra como fundamental. Se acuña el concepto de "tierras indias" y se reconoce la existencia de derechos colectivos, a la par que se regulan las explotaciones de recursos naturales en tierras indias y se prohíben los desplazamientos de colectivos indígenas de sus tierras ancestrales. En este momento, se abandona las políticas integracionistas (Ceinos, 1990:122)

Durante los años ochenta y noventa retoña un movimiento indígena en defensa de territorio, recursos naturales, costumbres y de la existencia misma como pueblo. Se trata de una lucha por la representación indígena y la autodeterminación, la cual cobra su máxima expresión durante los debates de la Asamblea Nacional Constituyente, donde se desencadena una fuerte emergencia de un liderazgo intelectual indígena, el nacimiento de múltiples asambleas indígenas y la conformación de coordinadoras indígenas en el nivel nacional, como la Unión de Naciones Indígenas (UNI), la Comisión Permanente de las Organizaciones Indígenas del Amazonas, el Consejo de la Tribu Vicuña y otras formaciones, muchas veces alentadas por eclesiásticos, universitarios y profesionales.

Para la UNI, uno de los ejes centrales de la lucha indígena es el reconocimiento del indio como ciudadano y el fin de la representatividad que se otorga la FUNAI. Las demandas por el reconocimiento multiétnico del estado aún no han prosperado, pero sí se han conseguido sustanciales avances (Ribero en Roitman *et al*, 1996)

En el mes de abril del año 2000, y coincidiendo con la celebración del "descubrimiento" de Brasil por los portugueses, ha habido múltiples

manifestaciones indígenas en la ciudad de Porto Seguro, en protesta por la problemática territorial y de supervivencia de los indígenas brasileños[61].

Guatemala es un país de 109.000 kilómetros cuadrados. Es la única nación de América Latina con mayoría india indiscutible, más de 5 millones de un total de nueve millones de habitantes guatemaltecos, es decir, el 66%del total de los guatemaltecos. En la actualidad, subsisten 24 grupos sociolingüísticos diferentes, a pesar de que el castellano es la "lengua franca" y la única lengua oficial. En Guatemala hay una gran disparidad económica interna entre su población, agravado por un sistema político tradicionalmente distinguido por sus modos represores, militarizados, autoritarios y dictatoriales, que ha provocado que este país haya sufrido un contexto de violencia histórica y estructural permanente, en la que aún sigue envuelta[62] (Le Bot, 1995)

La actual Constitución de 1985, posee una breve sección destinada a las comunidades indígenas, con 5 artículos del total de 300. El Ministerio de Educación ha emitido dos o tres disposiciones sobre bilingüismo. En el año 1992, el Congreso aprobó la existencia de la Academia de las Lenguas Mayas. El organismo judicial propuso dar mayor acceso a la costumbre indígena en la práctica jurídica que posee la población mayoritaria nativa, pues todo un sistema de derecho "oculto" indígena ha circulado paralelo al oficial (alcaldías indígenas, auxiliaturas cantonales, etc)

Las leyes no contemplan el derecho a la legalización de las lenguas indígenas, a las normas jurídicas consuetudinarias, a las formas religiosas, a su visión de la historia, del mundo y a sus valores. La represión contra el indígena se manifestó en las masacres de magnitud genocida, que inauguran en 1978 los militares: asesinatos en masa, torturas, desplazamientos forzosos, reclutamientos obligatorios, secuestros colectivos, abusos sexuales, etc (Reyes, en Díaz-Polanco, 1996:233-272)

[61] El País, 23 de abril del 2000.

La historia contemporánea de este país se puede dividir en varios periodos, el primero se puede ubicar antes de 1944, caracterizado por un sistema económico *semifeudal* basado en el poder de las oligarquías cafetaleras, posteriormente, y durante diez años, se desencadena la "Revolución de Octubre", breve periodo libertario en el que se instaura un sistema democrático, vinculado a la aparición de una nueva cultura política democrática y organizativa, periodo en el que nace la CUC[63]. Después de 1954, la invasión de los EEUU interrumpe este periodo democrático, motivando la emergencia de muchas guerrillas[64] formadas para luchar contra este enemigo exterior y contra los aliados interiores del mismo, encabezados por los militares y oligarquía del país, armando una guerra que durará más de treinta años. La dinámica de los movimientos indígenas en la década de los ochenta y noventa es muy elevada, no como movimiento unificado y homogéneo, sino como corriente dispar, fragmentada y plural. En 1991, de nuevo se instaura la democracia en este país tremendamente castigado por la violencia (Solares, en Roitman *et al*, 1996:177-199)

Se perfilan dos modalidades indígenas de organización y una doble tipología de lucha en torno a las cuestiones indígenas. Por un lado, los colectivos que conceptúan el problema indígena en términos de "clase social" y, secundariamente, en sentido étnico. Estos organismos centran su actuación en la articulación social nacional, e insisten en la unión de indígenas y ladinos pobres, en una especie de "alianza de los oprimidos". Reivindican la dignificación socioeconómica y humana de los sectores populares y el fin del terror provocado por del crimen estatal organizado. Esta corriente está conformada por organizaciones indígenas, sociedades sindicales urbanas, ligas campesinas, grupos de intelectuales, estudiantes universitarios y organizaciones religiosas[65]. Sus campos de acción se

[62] El País, 30 de mayo del 2000, con referencia a la noticia realizada por el periodista Paco Gómez Nadal.
[63] Comité de Unidad Campesina

[64] En 1962 nace la guerrilla Movimiento Revolucionario 13 de noviembre (MR13 noviembre) y las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR); en 1972 nace el Ejercito Guerrillero de los Pobres (EGP); en 1976 se crea el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS); en 1978 se retoma el Comité de Unidad Campesina (CUC); en 1979 se crea el Frente Democrático contra la Represión (FDR), y aparece la Organización del Pueblo en Armas (OPA); y en 1982 se crea la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)

[65] El Movimiento de 500 Años de Resistencia Indígena y Popular; las FAR, PGT, CUC, Grupos de Apoyo Mutuo, Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala, Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala, Comunidades

pueden resumir en tres, principalmente, las demandas populares, las reivindicaciones sobre derechos humanos y exigencias étnicas.

La segunda tendencia organizativa se ha adecuado más a la circunscripción de lo étnico-indígena. Un discurso elaborado, un liderazgo indígena muy formado, las reivindicaciones de rescate de la historia y la exaltación del gran pasado maya, son parte integrante de su conformación *movimentista*. La glorificación de la identidad maya es el punto principal de esta corriente, que consideran a las "autonomías políticas" como un dispositivo a tener en cuenta en la concepción de nación futura.

Entre estas dos formas de organización se han establecido eficaces y auténticos vínculos, condensados en torno ala figura de la Nóbel de la Paz de 1994, Doña Rigoberta Menchú, quien se ha erigido como el símbolo que aglutina a los dos movimientos. La "identidad indígena" en Guatemala es un fenómeno moderno que tiene que ver con los nuevos cambios socioeconómicos del país en el sistema internacional (Stavenhagen, 1996: 53,81)

La identidad indígena en Guatemala se ha construido en oposición al "blanco" o "mestizo", aunque internamente los grupos indígenas están altamente diversificados y fragmentados, que han sufrido nuevos procesos de segmentación a raíz de la consolidación de iglesias católicas y protestantes en sus comunidades. Pero en la actualidad, muchos intelectuales indígenas están comenzando a generar una nueva "ideología étnica", utilizando tanto los argumentos de tipo"primordialista", como "culturalistas" y "económicos o clasistas".

Para autores como Rodolfo Stavenhagen (1996:84, 126-128), la emergencia de una política de la identidad indígena en Guatemala ha sido el resultado de

---

de Población en Resistencia, Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos en México, Organización Nacional de Campesinos pro-tierra, Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junam, Consejo de Organizaciones Mayas en Guatemala (agrupa a decenas de organizaciones indias), y el EGP (perspectiva esencialmente clasista, querían trasmutar las estructuras de cofradías, gobierno indígena familias y comunidades indígenas a estructuras revolucionarias) (Solares, en Roitman, y Casanova, 1996: 177-199)

un largo y complejo proceso en el cual han interactuado varios elementos, como el papel jugado por la Iglesia Católica, desde postulados cercanos a la Teología de la Liberación y otras iglesias evangélicas protestantes, como el Instituto Lingüístico de Verano. El vector teológico se reforzó considerablemente con la aparición de un nuevo fenómeno religioso: la Iglesia Maya, basada en la reconversión modernizada de las prácticas, rituales y representaciones simbólicas tradicionales mayas.

También las organizaciones revolucionarias de izquierda han ejecutado un rol significativo en el proceso de construcción de la ideología indígena en este país. Pero, sobre todo, el contexto de guerra civil durante 30 años, que supuso genocidio masivo entre la población de las comunidades indígenas, perpetrado sobre todo, por las fuerzas militares guatemaltecas, provocó la emergencia de una “cultura del miedo” y la destrucción de las bases morales de la solidaridad comunitaria indígena que precipitaron la “necesidad” de constituir nuevas formas de identidad en torno a lo que los unió como indios frene a los ladinos, pese a sus diferencias lingüísticas, étnicas y culturales: la represión ejercida contra ellos.

La historiografía hondureña no registró levantamientos, insurrecciones o movilizaciones contestatarias importantes entre los pueblos indígenas, después de la llegada de los europeos al país, pese a las fuertes pérdidas demográficas sufridas por los efectos que la conquista produjo. En la actualidad, solo se tiene constancia del levantamiento que se operó en 1808 en el pueblo de Macholoa, al occidente del país, y algunas protestas antifiscales locales, de carácter disperso, durante el siglo XIX.

Las características geográficas accidentadas del relieve hondureño y la existencia de regiones "no conquistadas” por los españoles, como selva de la Mosquitia situada al sureste del país, favoreció la pervivencia de estos pueblos étnicos, pese a la merma numérica que sufrieron. Este aislamiento impidió también los procesos de *autoidentificación* nacional y la escasez de relaciones interétnicas entre ellos.

En Honduras conviven siete pueblos étnicos que representan el 4% de la población total de esta nación y alcanzan el monto de las 720.000 personas, donde cada pueblo posee su correspondiente organización que los representa. Los L*encas* (100.000 individuos, aproximadamente), están agrupados en torno a la Organización Nacional Indígena Lenca de Honduras, compuesta por los Consejos Indígenas Locales (Rivas, 1993) y la tradicional Auxiliadora de la Vara Alta[66].

El pueblo T*olupan o Xicaque*, formado por 9300 individuos, aproximadamente, se localiza en la zona central y montañosa del país. Poseen una organización, la Federación de Tribus Xicaques de Yoro[67] que reúne a las 21 tribus que agrupan a toda su población.

Los *Chortis* son 55.000 personas asentadas en el noroeste del país, junto a la frontera guatemalteca. En el año 1997, realizaron una gran marcha hacia la capital del país, con un "plante" delante de la casa presidencial, para denunciar el asesinato de uno de sus líderes indígenas por los paramilitares de un latifundista del lugar, muestra del fuerte conflicto territorial que padecen y, a la par, evidencia de la fuerza organizativa de este pueblo, que consiguió la tímida solidaridad de algunas comunidades indígenas[68].

Los G*arífunas* son el pueblo afro- indígena que se sitúa a lo largo de la costa caribe del país. Esta formado por 98000 personas, aproximadamente, agrupados en torno a la Organización Fraternal Negra de Honduras que posee una filial en las 43 comunidades (Rivas, 1993)

---

[66] Organización tradicional que tiene su origen en los cabildos y ayuntamientos indígenas, se fundaron en los pueblos libres durante el siglo XVI Y XVII. Esta conformada por los habitantes de las aldeas y caseríos del municipio de Yamaranguila e Intibucá. El alcalde- guardián de las varas, define al grupo como una instancia para preservar las tradiciones y luchas contra aquellos que han querido destruir sus costumbres. Sus miembros son elegidos a través de la búsqueda del consenso vecinal, y formado por un presidente, un vicepresidente, y diez concejales más. Se podría comparar con un consejo de ancianos. (Rivas, 1993)

[67] La FETRIXY nace a finales de los años 70 por la iniciativa exterior al propio pueblo tolupán. Esta formada por un congreso que ejerce de autoridad máxima y que Las estructuras estatales son incapaces de satisfacer las necesidades básicas de la población en campos como la educación y la salud. Honduras es un país de población dispersa, así que estos problemas son difíciles de remediar si no es basado en un alto coste económico. Esta organización está formada por dos delegados electos por la asamblea de clanes de las 28 tribus. También existe un Consejo Directivo, compuesto por 8 miembros y un Comité Ejecutivo, formado por tres miembros nominados por el organismo anterior. Ibidem.

[68] Durante esos días se destruyó la estatua de Cristóbal Colón y hubo manifestaciones frente a la embajada española, símbolo del dominio histórico sufrido por este pueblo.

Los *Pech*, situados en la selva de la Mosquitia, son sólo 2586 individuos, aproximadamente. Están organizados en torno a la Federación de las Tribus Pech de Honduras, que nace en 1985 y compuesta por un Congreso de Tribus, integrado por los caciques elegidos por las Asambleas de Tribus de cada comunidad.

Los M*iskitos,* 34.159 individuos, ubicados en la selvática Mosquitia hondureña, son el pueblo con una de las organizaciones más sólida de Honduras. En Nicaragua, junto con los otros grupos étnicos de la Mosquitia, han conseguido el reconocimiento legal de dos autonomías regionales. En Honduras, están coordinados por la organización de carácter religioso MOPAWI (Mosquitia Pawisa), que nace de la iniciativa de la iglesia germánica morava, asentada en el país desde el siglo pasado.

Por último, el pueblo *tawahka,* formado por 1070 individuos aproximadamente, posee una organización, la Federación Indígena Tawahka de Honduras, que se constituye en el año 1981.

Los pueblos indígenas de Honduras de ascendencia mesoamericana (*chortís* y *lencas*) se encuentran actualmente en una fase de ladinización avanzada, agravada por situaciones extraordinarias de guerras fronterizas, la influencia de las sectas religiosas y las relaciones de explotación, lo que ha contribuido a que se incrementara la emigración de sus comunidades. Esto ha ocasionado la pérdida de su lengua y tradiciones, siendo ahora denominados como "campesinos de tradición indígena".

Estos pueblos (*lencas, chortís* y gran parte del pueblo *tolupan*), han llegado a negar su condición étnica o han renegado de la misma, conscientes de que el reconocimiento de su *etnicidad* significaba para ellos una posición subordinada y discriminatoria frente a la mayoría de la población ladina de Honduras.

En la actualidad, se asiste a un proceso de toma de conciencia por parte de estas comunidades respecto a su *etnicidad,* en especial por las ventajas que esto está suponiendo en el contexto de la nueva legislación indígena como la legalización de tierras, la educación bilingüe y el trato social que reconoce sus derechos como pueblos culturalmente diferenciados.

En el caso de las llamadas "cultura de floresta", existe una variedad de situaciones. La mayoría de los *tolupanes* se han *ladinizado*, excepto los ubicados en la Montaña de La Flor, lugar poco accesible que ayudó a que conservaran su lengua y costumbres. En la actualidad, las enfermedades y los acosos de los terratenientes esta mermando demográficamente a este grupo.

Los exiguos grupos *pech* y *tawahka*, si bien conservan su lengua y tradiciones, corren el peligro de extinguirse como pueblo debido a las constantes amenazas de invasión por colonos y otros intereses privados. El grupo *misquito*, en cambio, muestra un dinamismo social que los fortalece. La etnia negra *garífuna* también está atravesando procesos de ladinización, debido a la escasez de oportunidades del mercado laboral, lo que los obliga a emigrar, principalmente a los Estados Unidos, así en la actualidad, de cada 10 *garífunas*, 7 se encuentran en EEUU, originando procesos de sincretismo cultural y dependencia económica.

La organización del movimiento indígena hondureño se multiplica en estas ultimas dos décadas, gracias a la conjunción de diferentes factores de carácter internacional, nacional y local, que van a favorecer la consolidación de este "sujeto político". Pese a todo, este proceso de "autoreconocimiento " y "autoidentificación" en el sentido que le dan Touraine y Melucci, fue lento y dificultoso lo que ha revertido en la tardía constitución de una corriente ideológica indígena articulada.

En los años setenta, existía la organización MASTA (Unidad de la Mosquitia) y la organización *garífuna* OFRANEH (Organización Fraterna Negra de Honduras), que nacen como voceros culturales de estos pueblos,

más que como expresión política de los mismos. A mediados de los ochenta, aparecen las primeras Federaciones Indígenas en Honduras [69], que replican las estructuras de las organizaciones tradicionales obreras y campesinas de las décadas pasadas, impulsadas por profesionales indígenas, organizaciones sociales no gubernamentales, intelectuales y por las iglesias católica y Morava.

A principio de los años noventa, surge la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (COMPAH), a fin de dar una forma de plataforma unitaria de lucha a todos los pueblos indígenas. Su carácter excesivamente gestionista y burocrático la vuelve ineficaz. En 1993, el proceso de crítica provoca la fundación de una nueva organización, el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas (COPIN), conformado por las tribus lencas de los Departamentos de Intibucá, La Paz y Lempira y otras organizaciones no indígenas de la zona. Los aliados tradicionales de este movimiento indígena han sido las organizaciones campesinas, sindicatos, organizaciones de derechos humanos, intelectuales urbanos, iglesias, ONGs, partidos políticos, movimiento estudiantil, etc[70]

Esto va a ser el germen del futuro movimiento unitario indígena hondureño, concretizado en las *"peregrinaciones*", movimiento peculiar sin precedentes en el país, cuyo objetivo ha sido la presentación a las autoridades estatales, de un conjunto de demandas económicas, sociales y culturales destinadas a los indígenas y no indígenas hondureños, que consiste en una gran marcha anual que se lleva a cabo desde las comunidades locales indígenas de todo el país, hasta la capital, Tegucigalpa. Estas "peregrinaciones" se apoyan en la tradición cultural lenca y católica de las *romerías* y en el uso de una “praxis cultural”(Eyerman, en Ibarra y Tejerina, 1998: 143-146) para producir imágenes y símbolos que alientan a formar una identidad colectiva y un

[69] FITH (Federación Indígena Tawahka de Honduras; FETRIPH (Federación de Tribus Pech de Honduras), FETRIXY (Federación de Tribus Indígenas Xicaques de Yoro) (Rivas, 1993: 441)

[70] Véase las alianzas entre zapatistas y el movimiento estudiantil universitario de la UNAM en México, concretizado en cartas de Subcomandante Marcos sobre la situación crítica de la UNAM (13 de octubre en “La Jornada”) o el desplazamiento de estudiantes a las comunidades de los Altos de Chiapas en apoyo a los zapatistas frente a las incursiones del ejército (Amador Hernández, Ocosingo, etc) Periódico " La Jornada": meses agosto-diciembre de 1999.

sentimiento de pertenencia, lo que los convierte en soportes de la acción, a través del uso de tradiciones y rituales populares.

Resurge así, como un movimiento peculiar que recupera el carácter religioso, folklórico y popular de las procesiones religiosas, fusión de la tradición de la cultura popular indígena y de un componente católico importante, similares a las macro-peregrinaciones para visitar a la Virgen de Guadalupe mexicana[71] .

Estas "peregrinaciones" tienen su origen en los encuentros de las "noches culturales", donde los grupos étnicos hondureños iban a visitar a otros y les hacían demostraciones de su folclore típico.

"... Aquí venían los garífunas, los misquitos, los tolupanes y los pech a hacer noches culturales (...) y después se hacían encuentros de ancianos (...) ya los militares miraban aquello como algo de fiesta, algo de feria" (Barahona, 1998:197)

También, en el levantamiento "ecologista" en la comunidad de la "Iguala", en el año 1993, que reúne a 5000 personas para solicitar el cierre de un aserradero de la zona por su depredación de los bosques.

"... La gente, cuando cree en algo, no le importa los sacrificios para ir a estos lugares, y que así como se habían presentado en la toma del aserradero, la impresión que daban era una romería. Entonces pensamos en hacer una romería, porque si la gente lo hacía antes (...), ¿ por qué no hacer algo así ahora?, entonces la gente empezó a responder y dijo así, y se fue desarrollando una actividad enorme, la gente se acompañó de su rosario, se acompañó de flores y cumbos de calabaza" (Barahona, 1998: 115)

[71] La Virgen de Guadalupe es uno de los mitos sincréticos que nacen en México en el siglo XVII, adquiriendo el aspecto de culto patriótico y en expresión religiosa. En la actualidad, este día se producen "peregrinaciones" de todas partes del país de comunidades indígenas y criollas. Favré, 1998. Fuentes, 1971.

Las movilizaciones ambientalistas han tenido gran importancia en la historia del movimiento indígena de Honduras. En el año 1988, se opusieron a la instalación de una planta de desechos tóxicos en la zona de la Mosquitia. En 1992, se realizó una marcha contra la idea e conceder a la Stone Container Coporation una concesión por 40 años para explotar los recursos naturales de esta misma región.

El 5 de mayo de 1992, los representantes indígenas de las diferentes etnias se reunieron con el presidente del gobierno para entregarle un documento donde le expresaban que el principal problema que con el que se enfrentan es el de la propiedad de la tierra, además de la escasez de infraestructura vial, de centros de salud y educación. Los líderes exigieron del gobierno la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre pueblos indígenas y tribales, unas reformas sobre explotación del bosque y ciertas modificaciones en la ley municipal de manera que no afecte a los derechos históricos que poseen los indígenas sobre las tierras que ocupan. Solicitaron el otorgamiento de títulos de propiedad definitiva en forma gratuita sobre las tierras que ocupan ancestralmente, el desalojo de los ladinos que ocupan sus tierras y el freno a los cazadores que se adentren en sus territorios[72].

Ya últimamente, en los años 1997[73], 1998 y 1999[74], la oposición indígena luchó por evitar la construcción de una central hidroeléctrica en el río

---

[72] Diario El Tiempo, 6 de mayo de 1992.

[73] " Indígenas derriban y decapitan a Colón en el Día de la Raza: En la mañana del 12 de octubre, a 505 años del descubrimiento de América, una horda de enardecidos indígenas asaltaron el monumento dedicado a Cristóbal Colón, que fue decapitado y mutilado con saña, a fin de hacer justicia por las riquezas que se llevaron y las mujeres violadas (...) Con esta acción, los 150 indígenas pretenden "demostrar que los descendientes de Lempira repudian la aculturación, la conquista, 505 años de saqueos, robos, violaciones de mujeres y 700 millones de muertos en menos de 75 años de colonizaje (...) Como en un rito satánico, los indios se sacaron sangre de sus venas con jeringas y la echaron a la estatua, mezclándola con la pintura roja (...)Además, quemaron "pichingos" (muñecos de trapo) que personificaban al presidente Carlos Roberto Reina, Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial y el del almirante Cristóbal Colón. En un pronunciamiento, el Comité de Organizaciones Populares e Indígenas (COPIN), señala que "con la llegada de los europeos se inaugura el más grande despojo de las riquezas: se llevaron 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata". "*A través de la historia, la conquista no terminó con la independencia y continuaron las matanzas y después de los españoles, ingleses y los portugueses, fueron los estadounidenses los que impidieron el desarrollo e impusieron dictaduras, gobiernos títeres, violando la soberanía y chupándose la sangre de los compatriotas*", agrega. Los indígenas condenaron los organismos internacionales, las privatizaciones que traen consigo la pobreza y miseria y que no están de acuerdo con pagar una deuda externa que se han robado militares, terratenientes, empresarios y políticos corruptos. *"Lo hemos hecho con mucha honra con mucho orgullo y estamos satisfechos porque es en defensa de Honduras, mientras el oficialismo se preparaba para conmemorar, nosotros como un acto de dignidad, venimos a derrumbar esta estatua de lo cual nos sentimos completamente orgullosos*". La Prensa, 13 de octubre de 1997.

Patuca, así como de la posibilidad de explotar petróleo en la plataforma marítima de la Mosquitia y a criticar la mala gestión de la Reserva del Río Plátano[75], a través de la constitución de las plataformas ciudadanas "Patuca II", las "Declaración de Ahuas", la "Declaración de Cuyamel" y del posterior "Movimiento ambientalista Miskut".

Las peregrinaciones hacia la capital del país, que han movilizado a un total de entre 20.000 y 1.500 personas, se han realizado anualmente desde 1993, habitualmente en el día de la Hispanidad, aunque en algún momento se han desatado varias en un mismo año. La primera, se celebró para reivindicar el derecho a la titulación de tierras y la exigencia al gobierno del cumplimiento de los acuerdos firmados con los grupos étnicos del país, además de la petición de más infraestructuras y del reconocimiento de un municipio indígena lenca, temas que luego va a ser una constante en las posteriores marchas[76].

Muchos de sus requerimientos han sido de carácter genérico, de carácter ecologistas, pacifistas, como la petición de la desmilitarización de la sociedad y del poder político y el fin de las pruebas nucleares francesas; también de solidaridad con otros pueblos, como los indígenas de Chiapas[77],

---

[74] "Violenta conmemoración del 507 aniversario del descubrimiento de América. La policía no rompió sus filas al momento del conflicto, pese a las piedras que les caían mientras lanzaban sus bombas lacrimógenas. Al menos 18 personas resultaron heridas en las inmediaciones de la Casa Presidencial, durante un enfrentamiento que protagonizó la policía con un grupo manifestantes indígenas y otras organizaciones populares del país que arribaron a primeras horas de ayer para exigir, entre otras cosas, la no-ratificación del artículo 107. La protesta que realizaron los distintos movimientos organizados y que degeneró en enfrentamientos, se enmarcaba en la conmemoración del 507 aniversario del descubrimiento de América, fue dirigida por el Frente Nacional para la Defensa de la Soberanía. Todo ocurrió mientras se efectuaba una reunión entre una comisión de los manifestantes y el ministro de la presidencia Gustavo Alfaro en la cual se planteó una serie de exigencias en torno a la reforma agraria, la no reforma al artículo 107, el cumplimiento de un acuerdo firmado en 1994 el cual beneficiaria a los pueblos indígenas, el esclarecimiento sobre la muerte de dos dirigentes autóctonos, entre otros. Las personas que protagonizaron la marcha pertenecen a unas 77 organizaciones populares entre las que se encuentran, el COCOCH, CONPAH, OFRANEH, Frente Ecológico, organizaciones de mujeres, federación de organizaciones privadas de Honduras, entre otras. La Tribuna, 13 de octubre de 1999.

[75] Anteriormente, ya hubo denuncias por los frentes de colonización abiertos en la zona del Río Plátano. La Prensa, 24 de junio de 1997.

[76] La primera peregrinación estaba formada por 3000 indígenas pertenecientes a los diversos pueblos y organizaciones. Fue organizada por la COPIN cuya sede es la ciudad de La Esperanza, zona lenca. Los manifestantes se trasladaron por diversos medios hasta la capital del estado y realizaron una toma simbólica del Congreso Nacional. A las autoridades del poder legislativo les entregaron un documento con más de 80 puntos en el que solicitaban reivindicaciones e tipo económico y social

[77] El 12 de octubre de 1992, en Chiapas se realizó una gran marcha hacia San Cristóbal de las Casas, para celebrar los 500 años de resistencia indígena contra la dominación. Fue secundada por 15.000 indígenas. Se tomó simbólicamente la ciudad con arcos y flechas y para algunos, fue un momento especial para los zapatistas.

o de denuncia por los atropellos cometidos en la conquista y posterior colonización española, que se concretizan con los tradicionales desperfectos que sufre la estatua de Colón el “día de la raza”.

Posteriormente, las reclamaciones se han ido concretizando y radicalizando más, debido a la marcha histórica de los acontecimientos y ala esclerotización de un poder político que no pone remedio a sus demandas ni garantiza un buen proceso judicial, contra los asesinos de los 43 indígenas y de varios líderes indígenas tolupanes, lencas y chortís, en manos de paramilitares a las órdenes de los latifundistas[78].

La oposición a la implantación de diversas centrales hidroeléctricas en el país, el rechazo a la expoliación del patrimonio indígena nacional, con la "ocupación" de las turísticas ruinas de Copán, el rechazo a la modificación constitucional para permitir la venta de las tierras fronterizas nacionales[79], la negativa de la construcción de centrales en el río Lempa y el río Patuca, y la petición de la dimisión de los directores de las dos instituciones gubernamentales[80], destinadas a llevar a cabo las políticas indigenistas, por su mala gestión de los intereses de los mismos, han sido las últimas demandas de la acción colectiva indígena hondureña, expresadas a través de las marchas, las “huelga de hambre” y las "ocupaciones".

Las reivindicaciones vinculadas a la tierra se han incrementado en estos últimos años, debido a los intentos de reforma del artículo 107 de la Constitución. Resulta importante recordar que la reforma del artículo 27 de la constitución mexicana, que posibilitó la privatización de las tierras ejidales, la base económica de las comunidades indígenas de Chiapas, fue decisivo en el levantamiento zapatista de 1994. Así lo cuentan:

---

[78] Las denuncias hechas por la organización COMPAH contra el acoso latifundista a las tierras Chortis, se recogen en La Prensa, del 11 de agosto de 1997.

[79] En “La Prensa”, 13 de octubre de 1999. Planteamiento Público del Foro Ciudadano (18 y 19 de octubre de 1999), y el Comunicado de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras en contra de la Reforma del artículo 107 de la Constitución. El Congreso Nacional esta pendiente de la ratificación de la reforma de este artículo, lo que permitiría al capital extranjero invertir en proyectos turísticos a cuarenta kilómetros de las costas de Honduras.

[80] Instituto Hondureño de Antropología e Historia y la Fiscalía General para las Etnias

"... Nosotros pensábamos que estábamos convenciendo a la gente. En realidad, era otro el elemento que la estaba convenciendo: la reforma de Salinas al artículo 27, y eso era lo último que faltaba. Se cancela el reparto agrario, ahora toda la tierra, incluso los ejidos, se pueden comprar y vender. Entonces ya no hay esperanza, se acabó. Ya solo queda la lucha armada" (Le Bot, 1997: 179)

Representantes de las etnias *tolupan, pech, lenca, tawahka, misquita* y *garífuna,* expusieron ante el presidente Callejas, el 25 de junio de 1992, un documento que solicitaba:

"... Instruir a las autoridades de la COHDEFOR al efecto de que se abstengan de autorizar la explotación del bosque en tierras de propiedad y/o pretendidas ancestralmente por nuestros pueblos indígenas, así como de desalojar a todos los aserraderos que actualmente están ubicados en tierras propiedad de las comunidades indígenas de las diferentes etnias que representamos" (Barahona, 1998:100)

El componente religioso católico ha caracterizado muchas de las expresiones populares de las peregrinaciones: uso de estandartes con la imagen del héroe indígena Lempira, misas en las iglesias capitalinas, apoyo al obispo de San Cristóbal de las Casas (México), D. Samuel Ruíz, etc El movimiento indígena de Honduras, por tanto, presenta un carácter eminentemente "cultural " y "ciudadano", situándose en el marco de los nuevos movimientos sociales que reivindican valores "postmaterialistas" (pacifismo, ecologismo, igualdad de género, etc), obviando las ideologías políticas tradicionales y traduciendo todo esto en prácticas reivindicativo-culturales que mezclan la tradición indígena, católica y popular. En el comunicado realizado por la "Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras", a raíz de la última movilización del 12 de octubre, se dice:

"... Que en estos la solidaridad e internacional tiene dimensiones humanas de trascendencia histórica, ya que se trata de salvar vidas, honores y dignidades(...) confiamos en el futuro luminoso de la paria donde cada ciudadano y ciudadana puedan vivir en un ambiente libre de discriminación, marginalidad y opresión."

De nuevo, hay otra alusión a la solicitud de "respeto y dignidad", en la Declaración Pública realizada el 19 de noviembre de 1999, por el "Movimiento Ambientalista Misku" (antigua Plataforma Patuca II), conformado por organizaciones indígenas (*misquitas, tawahkas, ladinas, garífunas* y *pechs*), alcaldías municipales, iglesias, organizaciones ambientalistas y de desarrollo del país, donde denuncian el trato sufrido por varios indígenas Pech:

"... El día 19 de noviembre, 3 hermanos Pech, venidos desde sus comunidades Las Marías (...), para buscar apoyo ante el gobierno y organizaciones de la sociedad civil en la capital, fueran al Proyecto BRP y que su ATP les dijera en tonos de un alemán malcriado y prepotente que no les interesaba en absoluto al proyecto los pueblos indígenas, solamente su cultura para divertir a los extranjeros y que por eso ya gastaron varios miles de dólares en grabar un CD de música indígena (...) porque a estos 3 Pech que humillaron (...) no es de nuestro agrado la actitud de ustedes ante la gente humilde de las comunidades".

En este caso, el contexto de la declaración se ubica en la problemática que se ha generado en torno a la gestión de la Biosfera del Río Plátano, dirigida por la Cooperación gubernamental alemana (GTZ) y por COHDEFOR, tanto por la falta de control de la depredación de los recursos naturales, realizada por el "cartel de madera del Atlántico"[81] como por la falta de integración y participación de las comunidades indígenas de la zona en la misma.

[81] En esta declaración dicen que *"... Jamás en la historia de la reserva de l Biosfera del Río Plátano hubo tanto robo y saqueo de madera como en los últimos tres años, sacándolos ante las narices de más de 20 guardacostas dispersos a los alrededores del mismo y con un proyecto instalado y ejecutado por la misma COHDEFOR con*

En estos últimos años, tanto este movimiento ambientalista Miskut, como las organizaciones *tawahkas*, han empezado a cuestionarse el papel de las organizaciones internacionales de desarrollo y cooperación, aliados estratégicos en años pasados para hacer valer sus reivindicaciones, pero que ahora han empezado a entrar en conflicto:

"... Si no hay metas y estrategias claras para lograr la participación de la población indígena y ladina a favor de la BRP le recomendamos a la Cooperación Alemana (GTZ) que busque otro proyecto como hacer mejor uso de los fondos(...) que no queremos que nadie, por muy experto que sea, ni ninguna ONG (...) sea interlocutor ante el proyecto BRP(...) creen llegar a pajearnos y hacer lo que les da la santa gana con los proyectos (...), gracias a la buena "voluntad" de algunos organismos de cooperación internacional" (Movimiento ambientalista Miskut, 1999)

Las organizaciones *tawahkas*, en la actualidad están agrupando sus esfuerzos en llevar a cabo un control y coordinación de los variopintos proyectos de desarrollo llevados a cabo por ONG y cooperaciones gubernamentales en el río Plátano, a raíz de los efectos del huracán Mitch. Consideran que en el lugar *"... Nunca hubo tantas ONGs y nunca han estado tan mal".*

Todo ello, producto de un contexto nacional reticente a la aceptación del indígena como parte de la identidad nacional, un gobierno neoliberal que favorece al gran capital frente a su ciudadanía, un sistema político con fuerte déficit democrático, donde apenas se ha consolidado una cultura política participativa y en donde aún permanecen algunas prácticas que recuerdan a la brutal represión ejercida hacia los movimientos sociales durante los años ochenta, para evitar otros brotes revolucionarios similares a los de los países vecinos y convertir a este país, en la base norteamericana de la contrainsurgencia.

---

una cantidad que sobrepasa los 1790 millones de lempiras". Declaración pública del Movimiento Ambientalista Miskut (MAM) de Honduras sobre el PRP. Tegucigalpa, 19 noviembre de 1999.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

CAPÍTULO IV

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

ANÁLISIS DEL OBJETO DE ESTUDIO: ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO TAWAHKA

IV.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL GRUPO TAWAHKA.

Los tawahkas son un pueblo étnico fluvial ubicado en la selva de la Mosquitia, sita en la costa atlántica de Honduras, país centroamericano caracterizado por su extrema pobreza y por su estructura económica, de índole rural. La Mosquitia (o la antigua Taguzgalpa) es un área de la Costa Caribe en América Central, emplazada en Nicaragua y Honduras, distinguida por ser uno de los ecosistemas más ricos del bosque tropical lluvioso centroamericano, formado por una línea costera con grandes lagunas interconectadas entre sí, además de una ancha y abierta sabana cruzada por numerosos y serpenteantes ríos.

Mapa 1. Centroamérica. Gómez, J..2000

Esta sabana esta rodeada por bajas montañas y una espesa e impenetrable selva. En Honduras, la Mosquitia comprende el Departamento de Gracias a Dios y parte del Departamento de Colón y Olancho. Cubre un área de 20.457 km2 y cuenta con una población de más de 50.000 habitantes. Presenta una combinación única de selvas tropicales, sabanas de pinares, humedales, lagunas y llanos atravesados por numerosos ríos que fluyen en dirección oeste-este para desembocar en el mar Caribe.

La costa atlántica tiene un clima cálido y húmedo debido a la enorme precipitación pluvial anual (de 3000 a 6000 mm) con escasos periodos secos. Estas condiciones han permitido la formación y el desarrollo de una vegetación selvática y húmeda tropical. Entre algunas de sus formas arbóreas se encuentra la ceiba, el pino, la caoba, el cedro español o de las Indias Occidentales, el ebo, el hule, el níspero, el chile y el palo de rosa.

La fauna de la región es similar a la de Sudamérica: tapires, manatíes, coodrilos, tortugas de agua dulce, pavos, gallinas de monte, palomas y patos silvestres, entre otras. Del mar se extrae una gran variedad de especies, tales como bagres, tiburones, langostas y camarones.

La Mosquitia ha sido desde el momento de la Conquista, un espacio tradicionalmente aislado del resto del territorio de Honduras, debido a las dificultades de accesibilidad para llegar a la zona. Esto ha provocado un desarrollo identificado por generarse bajo una dinámica propia. La mayoría de los asentamientos humanos del lugar han desarrollado estructuras económicas destinadas principalmente al autoconsumo.

Los problemas ecológicos que padece esta zona son diversos y abundantes. Algunos de los más graves se relacionan con la conversión del bosque virgen en potreros para el ganado y en milpas (maizales), la explotación de la madera de color, los planes de construir represas y los frentes de colonización existentes. El frente de colonización forma una amenaza seria para las zonas protegidas de la Mosquitia y las culturas nativas Misquitas, Tawahkas, Pech y Garífuna de estas regiones (KFW, 1996)

Los tawahkas han propuesto que las tierras que por tradición les han pertenecido sean declaradas “reserva natural”, la denominada Reserva de la Biosfera Tawahka Asangni. Estas comprenden una área de 233,140 hectáreas abarcando selvas, ríos, tierras cultivadas y guamiles[1], así como las cinco comunidades tawahkas ubicadas en este territorio y sus principales áreas de subsistencia. En el año 1999, el gobierno declaró la constitución de

esta Reserva, recogido en el Decreto 157-99, publicado el 21 de Diciembre de 1999 (Wulf, 1997)

Respecto a los grupos humanos asentados en esta zona, existe una multiplicidad de etnias: los 40.000 misquitos, que suponen el 90% de la población total, los 16.000 ladinos, los garífunas (5000 individuos), los 1075 tawahkas, aproximadamente (Gómez, 1997) y los pech, que son un total de 246 individuos (González, 1994) Estos pueblos comparten un pasado común de discriminación, viven situaciones sociales, ecológicas y geográficas de marginación y a veces han sido objeto de incursiones que los han desplazado progresivamente de sus tierras y han destruido su hábitat natural.

Uno de los ríos que atraviesan esta zona, el Patuca, divide a la Biosfera Tawahka en dos secciones de dimensiones y forma similares. El río ingresa en la región por su banda suroeste y sale por el límite nordeste de la misma, realizando un recorrido de 50 kilómetros en línea recta a través de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asangni. Los grupos étnicos asentados en las orillas del río son los tawahkas y los misquitos, siendo la comunidad misquita de Wampusirpi, actual cabecera municipal de la zona, la más importante por su actividad económica, disponibilidad de servicios y extensión.

Si se desciende el río Patuca, desde Olancho hacia el mar, se topa en la orilla izquierda, con los focos poblacionales tawahkas (Parawas, Kamakasna, Yapuwas, Kraotara y Kraosirpe), seguidamente se hallan las comunidades misquitas, localizada en el lado opuesto, que se distinguen por poseer más población que las tawahkas: Panzana, Pimienta, Nueva Esperanza, Tukrun, Kurpa, Wampusirpi y Bilalmuk.

[1] Cultivos realizados a las orillas de las zonas fluviales.

IV.2. CARACTERÍSTICAS DEL PUEBLO TAWAHKA

"... La antropología nos enseñó que el mundo se define de formas distintas en lugares distintos. No es sólo que los pueblos tienen costumbres distintas, no sólo se debe a que las personas creen en dioses distintos y esperan distintos destinos "post morten". Es más bien que los mundos de los pueblos distintos tienen formas distintas. Las mismas presuposiciones metafísicas difieren: el espacio, no se conforma a la geometría euclidiana, el tiempo no forma un flujo continuo unidireccional, la causalidad no se conforma a la lógica aristotélica, el hombre no se diferencia del no- hombre o la vida de la muerte como ocurre en nuestro mundo"(Castaneda, 1974)

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Las características de los sistemas de producción en las comunidades humanas como la tenencia de la tierra, el tipo de bienes de consumo o las técnicas empleadas, junto con las formas de organización sociopolíticas directamente relacionadas con la "infraestructura" económica, va a delimitar un modo de vida específico, que en el caso del grupo humano que nos ocupa, presenta unos rasgos muy vinculados a las peculiaridades del entorno natural en el que habitan, un espacio fluvial de un ecosistema de selva húmeda tropical.

Complementariamente, se va a indagar en la historia de los pueblos que han habitado la Mosquitia desde hace miles de años, junto con sus costumbres, valores, creencias, *ethos* y cosmovisiones, que se manifiestan en las prácticas diarias rutinarias, en sus ceremonias, ritos, celebraciones y en su producción material. La descripción etnográfica que se expone a continuación, invita al lector a acercarse a esta realidad insólita, inefable y coompleja para una percepción occidental.

La tarea que a continuación se desarrolla, pretende descomponer los elementos etnográficos vinculados a las concepciones espacio-temporales propias de su cultura, las praxis de la cotidianidad de la población tawahka, a su relación con el medio ambiente natural, a su memoria histórica, y a sus relaciones sociales con otros miembros externos e internos a las comunidades tawahkas.

Los tawahkas o sumos, son uno de los grupos que habitan la selva de la Mosquitia centroamericana. En esta selva hondureña, moran a orillas del río

Patuca, un total de aproximadamentemil individuos pertenecientes al pueblo tawahka. Un número mayor, alrededor de10.000, reside en el corazón de la Mosquitia nicaragüense, en las actuales Regiones Autónomas del Atlántico.

La cultura tawahka presenta los típicos rasgos característicos de las sociedades indígenas ubicadas en espacios de selva húmeda tropical. El hábitat cercano a los espacios interfluviales de las zonas de selva, y la organización en pequeñas entidades autónomas de hábitat disperso, es una constante en el comportamiento establecido por estos grupos humanos.

Otro de los rasgos más sobresalientes se refiere a la escasa estratificación jerárquica de su población, donde predominan las relaciones horizontales, frente a los vínculos más "diferenciados". Las relaciones de parentesco son el cimiento básico de su organización social, que da acceso a un sistema sin complejas organizaciones sociopolíticas y con un poder fundado y legitimado en el consenso. El poder político tradicional se apoya en las autoridades e instituciones tradicionales como el cacique[2], la "asamblea de ancianos" y el chamán o "diltanyang"[3].

El intercambio voluntario de bienes para establecer relaciones sociales, a través de la institucionalización del trueque, a modo de *kula*, tal y como es descrito desde la antropología (Malinioswski, 1922) y de las relaciones de "mano vuelta", asegura la igualdad económica de los habitantes de estas comunidades. La producción para el autoconsumo, cimentada en la agricultura de "roza y quema", en el énfasis en el cultivo de la yuca (Sanoja, 1981: 24) y en otras actividades "complementarias" (caza y pesca), son la red económica básica de su modo de producción. En estos pueblos, la división del

[2] El último cacique, Gabriel Agüera Dixon, muere en 1983.

[3] Para Mircea Eliade, el término "chamán" proviene del idioma tungús empleado por las poblaciones de siberia y de la zona central de Asia. Diferencia al chamán del "medicine-men", los brujos o los hechiceros, pues además de que posee la capacidad de curación y conoce lass propiedades de las plantas, tiene acceso al mundo de los espíritus y a la generación de estados de éxtasis. La vocación chamánica se manifiesta por una herencia familiar, por la propia voluntad (estos no son tan prestigiosos y respetados como los otros), o por un "llamamiento" generado en una crisis de la persona, debido a un "sueño" donde se experimenta un viaje iniciático de enseñanzas, algún fenómeno natural extraordinario (rayos, lluvia de piedras, resplandor, etc) o por una enfermedad grave. En el caso tawahka no se encotraron especificadas las formas de la elección de un chamán, pero el pueblo misquito sí relata hechos similares a los descritos por Mircea Eliade sobre la "selección" del chamán de modo involuntario (Eliade, 1960; Gómez, 1997)

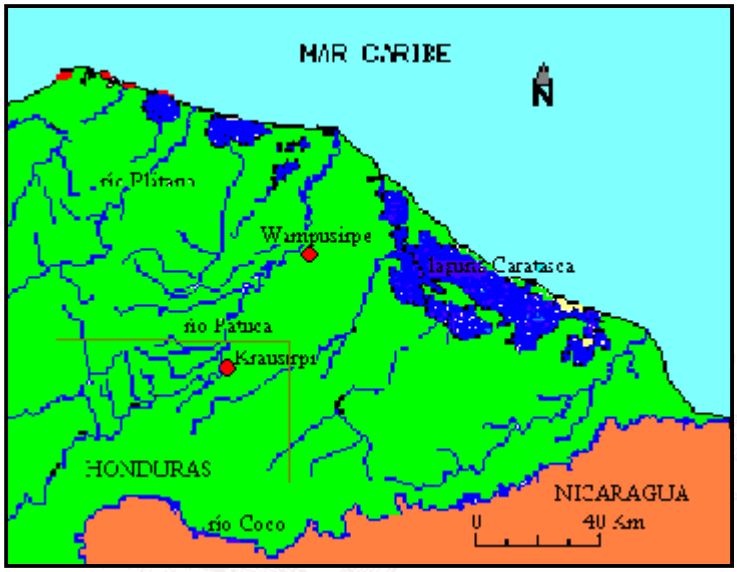
trabajo se confecciona en función del género y de la edad (Eliade, 1996: 335-361)

El sistema cultural y la cosmovisión de las civilizaciones de selva húmeda tropical, presentan unos rasgos compartidos y habituales en ellos: el uso del calendario lunar, las prácticas chamánicas, la naturaleza como hierofanía[4], la "zoomorfización" de su cultura, las creencias animistas, la "antropomorfización" de sus dioses, los mitos que cumplen funciones conservacionistas, la convicción de la existencia de espíritus tutelares de cada ser vivo (Knippers, 1991:45,46), las celebraciones a modo de *potlach* (Mauss, 1974)(como la fiesta del *sirku*, celebración de carácter dionisíaco) (Chevalier y Gheerbrant,1995), la indivisibilidad entre "humanidad", "naturaleza" y "cultura" , la indiferenciación entre lo "sagrado" y lo "profano", y el uso de ciertas prácticas para el adorno corporal (pinturas de *achiote*, tatuaje corporal, tejidos extraídos de la corteza de los árboles, etc), son componentes y dispositivos afines a los grupos humanos que comparten un ecosistema similar en dominios de espesa floresta.

Se considera que la etnia Sumu-Tawahka de Honduras, tiene su origen en los grupos étnicos *chibchas* que avanzaron hacia el norte desde el centro de Colombia, atravesando Panamá, Costa Rica y Nicaragua, hasta detenerse en la región oriental de Honduras, alrededor del año 1000 d. C. (Cruz y Benítez, 1994), pero existen varias hipótesis discrepantes al respecto. Para algunos autores, los *chibchas*, grupo que incluye a los miskitos, sumos o tawahkas y ramas, pertenecían al grupo lingüístico *uto-azteca* quienes se desintegraron en México hace seis u ocho mil años (Smukto, 1985: 33-35) Para esta corriente, los *chibchas* emigraron de México hacia Colombia, permaneciéndo algunos de ellos en la medianía del camino, en Centroamérica. Otros investigadores plantean que estos pueblos provenían de la cuenca del Amazona, hacia el siglo X d. C. (Wilson, 1975:52-54), también se han barajado hipótesis en torno a la procedencia panameña y colombiana de los sumos, debido a la abundancia de

[4] Al igual que en la mayoría de las culturas mesoaméricanas precolombinas, los tawahkas consideran que cada uno de los aspectos de la vida cotdiana se tiene por sagrado. Las fuerzas sagradas que se manifiestan en fenómenos o fuerzas de la naturaleza, como una tempestad, un árbol o una montaña, lo que dá lugar a una amplia gama de hierofanías presentes en la cosmovisión tawahka y en otras culturas indígenas precolombinas (Eliade, 1996: 58).

grupos *chibchas* en estos dos países (Dolmatoff, 1953:10-11), otros ubican su origen en la actual laguna de Caratasca, en Honduras (Vaugham Warman, 1962:54)



Mapa 2:Selva de la Mosquitia. Honduras. Gómez, J. 2000

Todas estas teorías se apoyan en las evidencias lingüísticas y en el desarrollo de los sistemas agrarios que demuestran la existencia de la vegetacultura del cultivo de la yuca, batata y otros tubérculos, asociada con las actividades de caza, pesca y recolección de fruto, como particularidad de las poblaciones *chibchas* de las regiones tropicales bajas de Sur y Centroamérica. Es evidente la necesidad de realizar más investigaciones arqueológicas e históricas para precisar los orígenes de la conformación étnica de los *chibchas* y las rutas migratorias de estos pueblos.

El pueblo tawahka hondureño, constituido por aproximadamente mil personas, esta asentado, actualmente, en los márgenes del río Patuca, entre los Departamentos de Gracias a Dios y de Olancho, ocupando una extensión territorial de 233,142 hectáreas. Su población se reparte en seis comunidades principales, Krausirpi, Krautara, Yapuwas, Kamakasna y Parawas, siendo la cabecera principal y de mayor tamaño, la localidad de Krausirpi.

Las constancias escritas de la presencia de los tawahkas en esta región se remontan al siglo XVII. Varios estudios demuestran que eran uno de los grupos indígenas más extensos de Centroamérica durante el periodo colonial. Posteriormente, fueron obligados a replegarse hacia el interior de la floresta, ante los conflictos con otros grupos internos y foráneos que comenzaban a incorporarse a esta zona (Newson, 1992:62; Sánchez, 1994:90) Históricamente, su espacio de ocupación, se ha restringido a la región de Jinotega en el río Coco, Wawa y Kukalaya, y en la parte inferior del río Patuca en Honduras.

" ... El país o reino de los miskitos se extiende sobre la costa de Honduras rumbeando hacia el Este (...) en donde otro señorío de indios salvajes sostiene que allí comienza su territorio; ellos viven en continua guerra con los miskitos, quienes son tan atrasados como los otros, pero en vista de que mantienen un raquítico comercio con los ingleses, presumen de ser gente muy notable, jactándose de su gentilicio misquito para distinguirse de sus vecinos a quienes califican de salvajes y alboawinneys" [5]

Las comunidades hondureñas tawahka se distinguen por vivir principalmente de la agricultura. Los cultivos más frecuentes son el frijol, el arroz, la yuca y el maíz. Las plantaciones agrarias se siembran en la orilla opuesta al poblado donde se disponen las casas, con el fin de evitar que los animales las perjudiquen. Todas las mañanas, resulta habitual observar la salida de los hombres en los *pipantes*, hacia la otra orilla del río, para ir a trabajar en los campos labrados. Al atardecer, los hombres regresan repletos de bananos, frijoles, yucas y otros alimentos para que las mujeres preparan para el autoconsumo familiar. Una vez a la semana, consiguen carne de animales que habitan en la frondosidad de la selva (venado, tepescuintle o quequeo), a través de la caza con rifles o perros. También pescan en las épocas adecuadas del año, mediante anzuelos, arco y flechas.

[5] El pirata MW escribió este relato en 1699. MW, "Los indios miskitos y su río Dorado", en Revista Nicarahuac, Nº 8. Nicaragua. 1982:49.

Otra de las formas de obtención de ingresos es la búsqueda de oro. Las familias se desplazan río arriba, hacia la zona del Departamento de Olancho y allí permanecen durante dos o tres meses. La economía familiar se suele complementar con la cría de animales domésticos como las gallinas, cerdos o las vacas, con fin únicamente destinado hacia el autoabastecimiento. La venta de la producción artesanal tradicional supone un pequeño complemento para la economía doméstica.

En las comunidades tawahkas se percibe una cierta división del trabajo por género. Los hombres se dedican esencialmente a la agricultura, a la caza y a la pesca, mientras que las mujeres tienden a quedar replegadas a las funciones reproductivas vinculadas al hogar: cría de la prole, amamantamiento de los infantes, preparación de alimentos, limpieza de frijoles, machucado de arroz, lavado de ropa, acarreado de agua, cuidado de animales domésticos y esporádicamente, trabajos en el ámbito agrario.

Es importante recalcar que para el pueblo tawahka, como para otros pueblos indígenas del bosque tropical, la supervivencia como pueblo, esta estrechamente ligada a la conservación y uso sostenible de los recursos naturales de las tierras. Los tawahkas han mantenido un equilibrio ecológico en su forma de producción y supervivencia por siglos.

IV. 3. ANÁLISIS HISTÓRICO DEL PUEBLO TAWAHKA.

"... Pareciera que esta pasando nuestra época, que quieren desaparecernos, borrarnos de la faz de la tierra" (Jacinto Sánchez, anciano tawahka)

"... La historia postulada adquiere sentido como profecía. A menudo no se tiene en cuenta que esta historia puede ser, a la vez, falsa y productivamente innovadora. Es falsa, falsificada o errónea como relación histórica y productivamente innovadora como un modelo proyectado hacia el pasado acerca de cómo deberían ser las condiciones sociales " (Elwert,1989, en Harvey, 2000)

BIBLIOTECA VIRTUAL

En la época prehistórica, Centroamérica resultaba un espacio de fronteras culturales, un área de intercambio, interferencia y confusión, y un mosaico cultural altamente complejo, pues se hablaban docenas de lenguas y existían múltiples entidades políticas.

Principalmente, se distinguen dos grandes áreas precolombinas en la región centroamericana, por un lado, el área cultural Mesoamericana, en el norte y, por otro, el área Cultural Intermedia, que también incluye la "Baja Centroamérica" (Hasemann, 1996:35-38) Esta última, donde se incluiría a la región de la Mosquitia, se caracterizaba por poseer una organización en pequeñas entidades políticas autónomas, con cacicazgos de hábitat disperso, con plantaciones que hacían énfasis en el cultivo de la yuca, una arquitectura pública sobre el suelo, la temprana manufactura de ornamentos de jade, las afiliaciones lingüísticas con grupos *chibchas*, el uso de un calendario lunar, las prácticas chamánicas y el cambio radical en torno al año 5000 a. C., que propició el crecimiento repentino de la población y de la complejidad y multiplicidad política. Con todo, no se tiene constancia de una organización sociopolítica compleja con jerarquías visibles y una pujante arquitectura monumental.

Existen diferentes teorías en torno al origen de las poblaciones indígenas de la Mosquitia. La primera considera que estos pueblos forman parte de las tribus de Tierras Bajas que ocuparon la franja Caribe del este de Honduras y

Nicaragua. Estos grupos tenían un tipo de cultura muy antigua, no estratificada, de bosque tropical, derivado de una cultura de yuca dulce. Esta civilización se desarrolló en el nordeste de Suramérica antes de que surgiera cualquier cultura circuncaribe (Chapman, 1958) En el caso particular del tronco *chibcha*, de los que provendrían los pueblos Tawahkas, Misquitos y Pech asentados en la Mosquitia, se cree que migraron hacia América Central varios miles de años antes de la era cristiana, desde América del Sur[6].

Otra de las teorías sugiere que los *chibchas* se separaron del tronco madre *Uto-Azteca-Chibcha* hace 6000 u 8000 años, para iniciar una lenta migración hacia el sur, hasta alcanzar Colombia, posiblemente en el siglo IV d. C. En el trayecto fueron dejando grupos aislados, los antepasados de los grupos Pech, Tawahkas y Misquitos de Honduras, y que después de permanecer en Colombia, un grupo de *chibchas* decidió reiniciar el camino hacia Centroamérica (Barrantes, 1993) Estas poblaciones serían el resultado de la migración de grupos que se separaron de un tronco común de México hace unos 6000 años y se establecieron en Centroamérica hace unos 4000 años (Hasemann, 1994:108) Este grupo de emigrantes habrían constituido el grupo de lenguas *macro-chibchas* (miskito, paya, sumo, matagalpa) que permanecieron en Honduras y Nicaragua, mientras el resto continuaron su camino hacia el sur.

Una tercera alternativa para explicar el origen de los grupos amerindios de la Baja Centroamérica plantea un desarrollo o fragmentación *in situ* de estas poblaciones por un largo periodo, sin recurrir a ninguna explicación migratoria (Barrantes, 1993) Parece que está lejos de ser resuelto el dilema del origen y mecanismos de evolución y diversificación cultural y lingüística de los antepasados amerindios.

[6] Generalmente se acepta que estas culturas aborígenes de la Mosquitia, pueden ser comprendidas desde el punto de vista de su afiliación con las tribus de las selvas bajas tropicales de América del Sur, más que con las culturas mesoamericanas, de afinidad mexicana o maya. Esta posición se apoya en una variedad de rasgos culturales sudamericanos característicos del área: economía basada en la caza y en la pesca; Mandioca, pero maíz no, constituye el cultivo principal; énfasis en el transporte en canoa, embriaguez excesiva en ocasiones ceremoniales; empleo de hamacas y de sillas bajas de madera; manufactura de vestidos de corteza de árbol, etc

Los Garífunas tienen un origen diferente, descienden de los pueblos caribes, arawakas y negros africanos, quienes llegaron a las Islas de la Bahía (Honduras) en 1797, provenientes de las Islas de San Vicente, de donde fueron expulsados por grupos de europeos. Según la tradición oral, son descendientes de las etnias africanas Efik, Ibo, Fons, Ashanti, Toruba y Congo. Fueron raptados de las regiones costeras de África Occidental por barcos de esclavos españoles y portugueses (Galvâo, 1981)

Los primeros indicios de ocupación humana en la zona noroeste de Centroamérica, se remontan al año 600 d. C. Estos asentamientos eran pequeños y dispersos y continuaron así, aún después del año 1000 d. C., como se desprende de los hallazgos arqueológicos (cerámica, empedrados, artefactos líticos, etc), encontrados en las islas de Utila y en Guanaja. Los primeros asentamientos que aparecen en esta costa en tierra firme, se remontan al año 1000d.C. Los bosques tropicales de la Mosquitia hondureña han sido un inquietante enigma durante los últimos siglos. La leyenda de la "Ciudad Blanca" parece tener su primera versión en un documento del siglo XVI, pues se especulaba con la posibilidad de encontrar en esta selva conjuntos impresionantes y tardíos de arquitectura monumental[7]. Paradójicamente, en esta zona se encuentran rasgos *chibchas* en la lengua de sus habitantes, similares a algunos sistemas culturales propios de Sudamérica, y estructuras arquitectónicas de carácter mesoamericano.

Esta zona de la Mosquitia hondureña estuvo débilmente conectada, y hasta totalmente aislada de los procesos culturales de la subárea central, lo que permite explicar el desarrollo de las características particulares de las lenguas habladas de esta región: las “misumalpas” (miskito, sumo, matagalpa-cacaopera) y la lengua “rama”.

[7] En el sitio de Río Bonito en la Mosquitia de Honduras, se han encontrado una muralla de piedra, varios montículos de 7 m. de altura, que subía por graderías colocadas en una esquina. En el sitio de Wankibila, en la confluencia del río Patuca y su afluente el Wampú, se localizaron grandes montículos de tierra de unos 100 m de largo y 10 m de altura, ordenados alrededor de varias plazas. En el río Aguán, hay arquitectura defensiva. En Las Lomitas, en el curso inferior del río, se descubrió un foso de 275 metros de diámetro, aproximadamente, que tenía en su interior 10 montículos de unos 6 metros de alto. En los sitios de los ríos Paulaya y Plátano se registraron 80 sitios, con construcciones de hasta 15 metros de altura y más de 100 metros de largo. En las tierras que baña el río Pisijire, se ha hallado arquitectura masiva alrededor de plazas bien definidas, y dos complejos de construcciones que probablemente representan "juegos de la pelota". En 1994, se descubrió una cámara ritual en las Cuevas de Talgua (200 entierros humanos, vasijas, pectorales de jade, conchas de mar, etc), evidenciando una sociedad

La época de la colonización nace con la llegada del cuarto viaje de Colón a las Costas Atlánticas de Honduras, el 17 de Agosto de 1502, concretamente al río de la Posesión. Las tribus costeras se caracterizaban por ser seminómadas, dependiendo para su vida más de la caza y pesca que de la agricultura (Cruz y Benítez, 1994) A la llegada de los españoles, existía un patrón cultural y de asentamiento homogéneo en todo Centroamérica (en señoríos y cacicazgos), exceptuando la zona de la Mosquitia, que poseía rasgos sociopolíticos diferentes.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

La primera descripción de la Mosquitia aparece en 1544 en un documento del obispo de Honduras, Cristóbal de Pedraza, a raíz de una expedición donde se narra que los nativos hablaban de una ciudad, la mayor de estas tierras, Taguzgalpa, que significa *"casa donde se funde el oro"*, que estaba formada por una larga avenida flanqueada por edificios en donde los orfebres realizaban su trabajo. Esta referencia pudiera relacionarse con la leyenda de la "Ciudad Blanca".

En el siglo XVII, aparecen nuevos relatos escritos por piratas ingleses, que describen a una población nativa viviendo en grupos pequeños y diseminados, compuestos por varias familias acampadas en forma más o menos semi-nómada, a lo largo de la orilla del mar y de los ríos (McFarlane, 1992) En un escrito de esta época, se explica así la extensión y las características de sus habitantes:

"... Las innumerables gentes que en estas dilatadísimas provincias habitan, las comparan los indios ya reducidos a una infinidad diciendo: "-Son más que los pelos de los venados" (...) Hay algunas naciones que tienen como república y se gobiernan por señores; otras por "parcialidades" y familias. Los nombres de las naciones de que se tiene noticia (...) son estos: lencas, tahuas, alhatuinas, xicaques, mexicanos, payas, jaras, taupanes, taos, fantasmas, gualas, alaucas, guanaes, gaulaes, lumucas, yguayales, cuges,

estratificada pero, que al contrario que la Mesoamericana, su alimentación no estaba basaba en el maíz. (Hasemann *et al*, 1996: 77)

bocayes, tomayes, bucataguacas, quimacas, panamacas, ytziles, guayaes, motucas, borucas, apazinas, nanaicas, y ortas muchas" (Vásquez, en Hasemann, 1944: 133-134)

Así, pareciera que los cronistas consideraban esta zona habitada por sociedades complejamente organizadas y basadas en las familias extensas. Es una zona que también sirvió de refugio a los pueblos indígenas que huían de los conquistadores. En ningún momento la cultura de la Mosquitia tuvo una organización política centralizada. Los jefes del poblado y los ancianos más respetados dirigían los asuntos del lugar, sin organizarse en unidades permanentes más amplias.

En 1594, la corona se pronunció en contra de su descubrimiento, pacificación y población *"(...) Por no tener entera claridad de lo que es aquella tierra (...)*". Las tres expediciones de españoles que intentaron adentrarse en ella, fracasaron, por lo que pasó a ser clasificada como "tierra de guerra" (Hasemann, 1996: 135)

La Conquista de la región nunca fue completa, solo se realizaron esfuerzos aislados de asedio y evangelización, los cuales no tuvieron nunca el éxito deseado. Los primeros contactos de los conquistadores en Honduras, aparecen en 1524, con el fin de capturar gente y llevarla a las Antillas, debido al descenso demográfico catastrófico que se produjo en éstas. La toma real no se realizó hasta el año 1534. La corona oscilaba en un discurso vacilante entre las posturas que consideraban al indio como "ser humano" y las que no. Fue esto lo que incidió que se diseñara una normativa para la preservación de las comunidades indígenas que mantuvieran su propio estilo de vida, aunque en la práctica, la explotación y esclavitud del indígena fue muy frecuente.

La corona utilizó las unidades políticas dirigidas por nobles indígenas, los estados, señoríos y la propia organización social tradicional de estos pueblos, para consolidarse. La parte de la Mosquitia situada en el departamento de Gracias a Dios, acogió a diez pueblos indígenas tributarios de la corona. En

1542, se promulgan las Leyes Nuevas, que prohibían la esclavitud, las naborías o servicios domésticos y los tamemes o cargadores.

Siempre hubo una resistencia indígena en Honduras de carácter esporádico, localista y con escasa incidencia, los levantamientos en el río Ulúa y Aguán en 1526, las fortificaciones en Cerquín, Yamalá y Ojuela, lideradas por el cacique Lempira, actual símbolo nacional hondureño, que finalmente es derrotado en 1537, etc

En el siglo XVII, ingleses, franceses y holandeses descubrieron que la costa noreste era una base útil para hacer asaltos sobre las rutas comerciales entre España y América Central. Durante los siglos XVI y XVII, el mar del Caribe se convirtió en el escenario de las actividades corsarias, las que dificultaron enormemente la travesía de los navíos españoles hasta la metrópoli, lo cuál desarticuló el comercio colonial. Con la aprobación y protección de sus gobiernos, los corsarios y filibusteros se fueron apropiando de algunas islas y espacios en tierra firme de la costa caribeña. Las costas de la Mosquitia aparecieron como uno de los refugios favoritos de los filibusteros, pues era una zona que aún no había sido colinizada por los españoles, con una ubicación geográfica estratégica inmejorable, y donde rápidamente se establecieron muy buenas relaciones con los nativos de estas tierras[8].

Los primeros relatos que se han encontrado sobre la vida en la costa de la Mosquitia, pertenecen a los piratas que en estos años se establecieron en este espacio natural: William Daumpier (1697), John Esquemeling (1678), el pirata MW (1699), etc

[8] Al parecer, la primera expedición inglesa al Caribe fue dirigida por John Hawkins en 1563, que tenía supuestamente la intención de vender esclavos negros y productos europeos. En 1573, Francis Drake, se apoderó de un galeón español cargado de oro, posteriormente atacó las costas de Galicia[8], en España, y tomó la ciudad de Santo Domingo, en La Española. En el siguiente siglo, el pirata holandés Abraham Blauveldt se asentó en la costa de los Mosquitos y estableció relaciones amistosas con los indios.Desde las Islas de Providencia, los ingleses mantuvieron relaciones con los nativos de la Mosquitia. En 1633, el capitán inglés Sussex Cammock, por orden del gobernador de Providencia, llegó al cabo Gracias a Dios para establecer relaciones comerciales cion los habitantes de estas costas. A partir de este momento, los piratas actúan junto con los misquitos, concentrando sus ataques en los poblados españoles del interior de Honduras y Nicaragua. Los ingleses se dan cuenta de la posibilidad de navegación hasta el interior de Nicaragua por el río San Juan, lo que intensifica el interés inglés por esta zona. Piratas como Morgan y William Walker encontraron en esta zona el refugio ideal para sus actividades económicas y políticas. (Sánchez, 1994:220-224; Sánchez y Díaz Polanco, 1991)

"... Esta comarca (del Cabo Gracias a Dios) tiene alrededor de treinta leguas cuadradas de superficie, y se gobierna a manera de comunidad, sin rey ni soberano. Sus habitantes no tienen trato con las islas vecinas y mucho menos con los españoles. Son un pueblo pequeño con no más de mil setecientos habitantes. Hay entre ellos unos pocos negros que son sus esclavos; llegaron éstos allí a nado cuando el barco en que iban naufragó frente a esa costa"[9]

Los británicos comenzaron a establecer relaciones comerciales con los indígenas de la costa, los misquitos, que fueron los únicos de las tribus indígenas que habitaban el litoral Atlántico, que se beneficiaron de sus relaciones con los piratas. Estos aborígenes aprendieron las técnicas militares de los piratas europeos, lo que les permitió expandirse territorialmente durante el siglo XVIII, en contra de los pueblos payas, sumos[10], ramas, teribes y guaymíes.

"... Entre las montañas de la vecindad de Trujillo y la desembocadura del río Patuca (...) hay dos señoríos indígenas diferentes en las riberas de los riachuelos que bajan de las montañas mencionadas. Viven estos indios de la caza y son enemigos mortales de los miskitos. No tienen ninguna clase de relaciones con los europeos, salvo un pequeño grupo de ellos que viven cerca de la desembocadura del río Patuca, los cuales, más por temor que por amistad, trafican con unos cuantos españoles establecidos en la boca del río. De estos, dos son frailes llegados de Guatemala en misión de convertir a los adultos y bautizar a los niños. Pero, según se quejan los indios, parece que estos religiosios ponen tan alto precio a sus afanes catequizantes, que esquilman a los indios de todo lo que producen: metales, algodón, miel silvestre, cera de bejas, cocos, y también imponen esclavizante servidumbre a

[9] El pirata John Exquemelín escribió esto en 1678. "El pirata John Esquemeling en Bluefields y Puerto Cabezas" en Nicaráuac, Nº 8. Managua. (1982:51)

[10] Los propios sentimientos actuales de superioridad mostrados por algunos misquitos frente a los tawahkas, reflejan esta relación histórica de dominación. Ridiculizan las costumbres de los tawahkas, calificándolas de "infinitamente inferiores" a sus costumbres y lenguaje. Se les acusa de "falta de hospitalidad con el extranjero". Se dice que "comen alimentos descompuestos" y que "no son inteligentes". Esta información fue recogida en la aldea de Asang (Nicaragua) en los años 80 por la antropóloga Susan Norwood. Norwood, S., (1988: 243)

esa gente, que es, por naturaleza, refractaria de todo lo que es trabajo, como no sea la caza y la pesca, de lo que sacan provecho" [11]

Los británicos encontraron que su contacto con los misquitos era útil, debido a la ubicación geoestratégica de los mismos[12]. Para buscar apoyo en las conflictivas relaciones anglo-españolas, favorecieron el surgimiento de un reino ¨Mosco¨ (1633-1894), con un rey misquito favorable a ellos, coronado por el gobernador británico de Jamaica[13].

"... El viejo rey, que así le llaman, se considera súbdito del rey de Inglanterra y habla algo de inglés que aprendió en Jamaica cuando el duque de Albemarle era gobernador en esa isla. Cuenta él, que su padre, el viejo rey de la Mosquitia, fue llevado a Inglaterra poco después de la conquista de Jamaica por los ingleses, y que a su hermano, el rey de Inglaterra, le entregó una corona con el respectivo nombramiento que el viejo Jeremías guarda celosamente. Corona y nombramiento se reducen a un sombrero con encajes y un irrisorio papel escrito en que pide al rey Jeremías ayudar bondadosamente a los ingleses que por cualquier moitivo pudiesen arribar a sus playas suministrándole pescado, plátanos y carne de tortuga" [14]

Finalmente, la Mosquitia se convirtió en un protectorado inglés. En ningún momento el rey misquito ejerció como tal en todo el territorio, pues no era más que una figura simbólica que tuvo poca influencia, tanto respecto a las incursiones inglesas, como a la conducción de la vida diaria de los misquitos. Sin embargo, el concepto de "monarca" sirvió a los misquitos en sus relaciones exteriores, en el sentido de legitimar las invasiones que se llevaban

[11] El pirata MW escribió este relato en 1699. MW, "Los indios miskitos y su río Dorado", en Revista Nicarahuac, Nº 8. Nicaragua. (1982:49)

[12] Por su ubicación a medio camino en el tránsito obligado del mineral que los españoles obtenían de la zona de Perú y Bolivia, y que transportaban hasta la isla de Cuba, donde los barcos españoles provenientes de México, se unían con los de Sudamérica para iniciar las lagas caravanas hacia España. En Wheelock Roman, J., (1981: 35)

[13] Aunque los ingleses empezaron a poblar la costa desde mediados del siglo XVII, la influencia británica "oficial" comenzó aproximadamente en 1687, cuando las autoridades británicas nombraron al primer rey misquito, Jeremy I. Desde 1740 a 1763 se construyeron varios fuertes, y las autoridades continuaron con sus proyectos de colonización. Desde 1786 a 1848 todos los contactos británicos oficiales, fueron trasladados. El interés por un canal transítsmico, a mediados del siglo XIX, ocasionó la renovación de los reclamos hechos por Inglaterra, en 1848. Esta situación duro hasta 1860, fecha en que el territorio fue cedido oficialmente a Honduras y Nicaragua.

[14] El pirata MW escribió este relato en 1699. MW, "Los indios miskitos y su río Dorado", en Revista Nicarahuac, Nº 8. Nicaragua.,1982:49)

a cabo en nombre de éste. Tampoco las autoridades británicas ejercían mucho control político sobre los misquitos. Esto supuso que los misquitos pasaran de su economía de autosuficiencia a desarrollar un comercio con los británicos (Floyd, 1990)

La influencia española principió a decaer al principio del siglo XIX. La independencia de América Central fue declarada en 1821. En 1847, el reclamo inglés estaba limitado al territorio entre el cabo de Honduras y el río San Juan. En aquellos días, el proyecto del canal interoceánico a través del istmo de Nicaragua (entre el río San Juan y el Lago Nicaragua), tenía ocupado a EEUU y Europa. Estados Unidos, que comenzó a tener interés por esta zona[15], no contemplaba con buenos ojos el avance de Gran Bretaña sobre Centroamérica, por lo que apoyó abiertamente a los gobiernos de Honduras y Nicaragua para que la Mosquitia pasase a formar parte de estos dos países (Brignoli, 2000:112)

Los enfrentamientos armados, y el peso cada vez mayor de las relaciones norteamericanas, llevaron a la renuncia inglesa del protectorado de la Mosquitia, en 1860. En ese año, a través del Tratado Wyke- Cruz y el Tratado de Managua, los ingleses reconocieron la soberanía de Honduras y Nicaragua sobre la Mosquitia. Sin embargo, se estableció una reserva donde los indígenas gozaron de cierta autonomía, instaurándose una especie de autogobierno para los misquitos y de las personas residentes al interior del distrito misquito[16].

En el año en que asume la presidencia de Nicaragua José Santos Zelaya, en 1893, se inaugura un periodo caracterizo por la fuerte oleada de empresas que se instalan en esta zona, debido a las amplias concesiones solicitadas por compañías madereras, mineras y bananeras para poder exlotar los recursos naturales de la Mosquitia (Brignoli, 2000) Diversos

[15] En 1849 se firmó el Tratado Selva-Hise, donde Nicaragua concedió el privilegio exclusivo a EEUU para la construcción del canal interoceánico.

[16] Lord Palmenton, ministro de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, estableció el protectorado a lo largo de la costa misquita.

levantamientos, por el choque entre las autoridades de la reserva y el gobierno, conducen a la "reincorporación de la Mosquitia" a Nicaragua por el presidente nicaragüense, quién, apoyado por los Estados Unidos[17], tomó posesión por la fuerza de esta Reserva Miskita.

La costa de la Mosquitia siguió siendo hasta fines del siglo XIX, una región independiente de Nicaragua y Honduras, y la frontera no reconocida entre las dos Repúblicas. Durante el siglo XX, varias empresas extranjeras (norteamericanas y canadienses) siguieron estableciéndose en distintas zonas de la Mosquitia. Entre 1900 y 1928, el gobierno hondureño otorga 25 concesiones para la explotación de la madera de color en la Mosquitia. Los tawahkas ofrecieron su mano de obra para trabajar en estas compañías madereras. Entre 1920 y 1949, se cultivó banano para exportación en esta zona. En los periodos en que la explotación de madera, las plantaciones de banano, de la Standar Fruit Company, principalmente y la extracción del caucho o la minería, eran empresas lucrativas, y hubo un florecimiento de los pueblos indígenas. Sin embargo, siempre que el mercado mundial se derrumbaba, las compañías abandonaban el lugar, dejando una atmósfera fuertemente decadente.

El pueblo tawahka sufrió varias reubicaciones forzosas en el año 1930, provocadas por las presiones de un hijo de Carlos F. Sanabria, un comandante en armas en la dictadura de Carías, lo que provocó un traslado masivo de la población hacia al lugar conocido como “El Pueblo”. A la par, este individuo va a forzarles al pago de una manufactura anual de *cayucos*[18] de madera. La llegada de autoridades civiles y policías, con el fin de cobrar impuestos a la población tawahka, va a convertirse en un acontecimiento habitual durante este periodo. Frente a esto, los tawahkas presentan sus denuncias por explotación y abuso económico a los militares, quienes como solución, les recomendaron otro nuevo cambio de ubicación, hacia la

[17] Forma de acabar totalmente con el poderío británico, dejándolo como única fuerza en el control del futuro canal interoceánico. Fueron los comerciantes norteamericanos, ubicados en esta zona, quienes insistieron en la abolición de los últimos vestigios de dominio comercial inglés para poder monopolizar todo el comercio costeño. Esto se logró, finalmente, con la invasión en 1910 de tropas norteamericanas en la misma costa atlántica. (VVAA, 1980: 104)

comunidad de Atiwas (quebrada de Ayote), en la zona de Sutakwas. Este asentamiento duró poco tiempo, pues una epidemia obligó a los supervivientes a abandonar el lugar y a dispersarse nuevamente. Algunos se asentaron en la actual Yapuwas, quien en los años 40, era la aldea tawahka más numerosa, y otros caseríos de vida corta como Wampusanm y Kirahnisan.

Otra vez una epidemia diezmó a la población de Yapuwas y los que lograron sobrevivir se reubicaron más abajo. En esa misma época, dos ladinos se asentaron en Yapuwas para "esclavizar" a su población. Esto provocó la salida de varias familias de Yapuwas que se establecieron en la comunidad de Dimikian por un periodo corto. Posteriormente se desplazaron hasta Ahuasbilia en el río Coco, de donde regresaron al cabo de tres meses de nuevo al Patuca, en Krausirpi, a mediados de los años cuarenta.

El asunto Sandino[19] durante 1926 y 1933, también produjo importantes repercusiones en esta zona tawahka. Este líder liberal, representante de los esfuerzos nacionales y antiimperialistas nicaragüenses, organizó un pequeño ejército para enfrentarse a los "marines" de los Estados Unidos, que habían sido enviados a Nicaragua, en 1912, para proteger las propiedades norteamericanas, ante los disturbios provocados por el golpe de estado que acababa de derrocar al gobierno de Nicaragua (Brignoli, 2000:143) La costa atlántica fue una de las principales bases del poder económico norteamericano, lo que la convirtió en objeto especial de lucha por parte del ejército de Sandino.

Había militares por la zona del río Patuca persiguiendo a los seguidores del general Sandino. Nicodemo Sanchez, cacique de Dimikian, fue fusilado por no querer delatar al general sandinista, Simón González, al que capturaron

[18] Barcos de madera construidos con una única pieza de árbol, ahuecada en su interior.

[19] Líder nicaragüense que organizó una "guerra de guerrillas" para luchar contra el "imperialismo yanqui", expresado en la intervención económica y política de los EEUU en los asuntos de Nicaragua. Las mayores ofensivas guerrilleras se dirigieron hacia la costa del este, atacando las posesiones de la Standar Fruit Company.

finalmente. En 1931, se produjo una emigración masiva de misquitos y sumos nicaragüenses al Patuca medio, debido al conflicto Sandino-Somoza.

Un fuerte huracán azotó la Mosquitia en el año 1932, a la par que varias epidemias comienzan a atacar a los tawahkas, provocando fuertes diezmas poblacionales dentro las comunidades tawahkas (Cruz y Benítez, 1994) En 1941, se produjo un nuevo huracán, imponiendo a varios grupos tawahkas la salida de su aislamiento geográfico.

En este momento se inicia un periodo de fuerte presencia extranjera en la Mosquitia, con la llegada masiva de las *compañías huleras*[20] donde van a trabajar muchos tawahkas como mano de obra. Paralelamente, las invasiones de los colonos mestizos en ciertas comunidades tawahkas cercanas a la población del Departamento de Olancho, obligó a la población tawahka, a retirarse hacia el centro de su territorio.

El conflicto armado Nicaragua-Honduras por los territorios fronterizos del río Patuca y el río Coco, se prolongará durante dos años y finalmente va a ser resuelto en 1960, con la decisión de la Corte Internacional de la Haya sobre la zona fronteriza en litigio. En este periodo, a comienzos de los años setenta, llegó una segunda invasión de ladinos escapando de la justicia, que se asentaron en la comunidad de Yapuwas, amedrentando a la población india, lo que da lugar a una nueva dispersión de los tawahkas hasta la comunidad de Krausirpi. En esos años, se inició la invasión de territorios tawahkas por colonos mestizos en los altos de Wampú y por la carretera de extracción de madera que se abre hasta el río Lagarto. Entre 1977 y 1979 se estableció la segunda compañía de chicle "La Polco" en la Mosquitia, siendo los tawahkas la principal mano de obra de la misma.

Durante las fechas en las que se desarrolló el conflicto armado en Nicaragua, la zona del Patuca medio, recibió a miles de refugiados nicaragüenses, misquitos y sumos (Castillo Rivas, 1993:112-114) Este

[20] Empresas extractoras del hule de ciertos árboles, como se explica más adelante.

acontecimiento fue acompañado de la instalación, en esta misma zona, de múltiples organismos y organizaciones internacionales y nacionales de cooperación al desarrollo, quienes pondrán en marcha programas destinados a los refugiados nicaragüenses, pero que, paralelamente, van a beneficiar también a las comunidades tawahkas.

En esta década se produce un hecho de gran relevancia para las comunidades tawahkas: en 1983 muere Gabriel Agüero Dixon en Krausirpi, el último cacique tawahka, provocando un punto de inflexión entre las estructuras políticas tradicionales y la futura emergencia de la organización política tawahka moderna.

La Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH) nace en 1987, en el momento en que se realiza el Primer Congreso Tawahka. Dos años después, el Instituto Nacional Agrario de Honduras, extendió una "Garantía Provisional" sobre 7500 Hectáreas de tierra para los tawahkas, en el entorno de la comunidad de Krausirpi, en respuesta a las gestiones de la FITH.

A inicios de la década de los años noventa, se produjo una invasión de los ganaderos olanchanos al centro del territorio tawahka. La primera infraestructura estatal, en territorio tawahka, se construye en el año 1992, es el subcentro de salud en Krausirpi y, en ese mismo año, se inicia el *ecoturismo* extranjero que comenzó a introducirse por el territorio tawahka.

La primera propuesta que la FITH y MOPAWI realizan ante el gobierno hondureño para que se reconozca y declare la Biosfera Tawahka- Asagni se realizó en 1994, a la par que se iniciaba el primer programa de Protección Ecológica y Rescate e la Herencia Cultural (Cruz, y Benítez, 1994) En estos últimos años, los problemas que atraviesa la Mosquitia y su población siguen relacionados con los recursos medioambientales. La amenaza de construcción de una represa en el río Patuca, por la Panda Patuca Power Company, y la contradictoria gestión de la Biosfera del Río Plátano, han llevado a la constitución de conjuntos de acción colectivas, conformados por las organizaciones de los grupos étnicos, alcaldías municipales, iglesias,

organizaciones ambientalistas y de desarrollo, para denunciar los procesos irregulares e ilegales que se están produciendo en la Mosquitia hondureña. En 1999, el gobierno hondureño reconoce y aprueba la Reserva de la Biosfera Tawahka –Asagni, uno de las reivindicaciones que han abanderado las movilizaciones políticas tawahkas, lo que supuso un fuerte triunfo para el movimiento, pese a la intromisión de las instituciones estatales en la futura gestión de los recuros naturales.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

IV. 4. ESTRUCTURA TERRITORIAL DE LAS COMUNIDADES TAWAHKAS

La estructura territorial tawahka se caracteriza por estar conformada por pequeños núcleos de población, rodeados por cientos de hectáreas de tierra. Los tawahkas en la época del primer contacto con los españoles, eran grupos agricultores, cazadores y pescadores, que iban cambiando de ubicación, en función de los diferentes factores políticos, -como las guerras intertribales-, ecológicos, -como el agotamiento del suelo-, inundaciones plagas o epidemias; e intra-grupales que se iban desarrollando.

Los tawahka forman parte de la familia *sumo*, que pertenecen a la familia estructural y lingüística *Macro-chibcha,* que se cree habitó la parte norte de Sudamérica y la parte sur de Centroamérica. Los tawahka son el único grupo *sumo* de Honduras. Las culturas *Macro-chibcha* se caracterizaban por un hábitat formado por pequeñas comunidades, con una alta igualdad socioeconómica y por las ausencias de estructuras políticas jerárquicas. La evidencia lingüística indica que los grupos *sumos* habitaron mucho tiempo en la Mosquitia, tal vez más de 4500 años (Asang Launa, 1997)

A partir del siglo XVII, con el asentamiento de los ingleses y sus alianzas con los miskitos, se generaron profundos cambios en la estructura organizativa y social tawahka y pech. El uso de armas, permitió a los miskitos su expansión sobre los otros pueblos vecinos.

*"... Para justificar su protección sobre la costa, los ingleses establecieron un número de puestos oficiales además de los dirigentes de guerra temporales (...) que estos indígenas (los misquitos) solían hacer incursiones frecuentes sobre sus vecinos Cookra, Woolwas (Ulvas) y Toacas (Taguacas), colindantes con los españoles, con el propósito de hacerlos prisioneros y venderlos como esclavos a los colonos y hombres principales de distintas partes de la costa de la Mosquitia"(*Newson, 1992:110)

Aunque los tawahkas se ubicaron en la zona del río Patuca hace mucho tiempo, las comunidades actuales son de origen reciente. Desde el tiempo de la colonia, el patrón de asentamiento ha sufrido muchos cambios y el territorio se ha reducido. El territorio interior tawahka se extendió hasta las partes altas de los ríos Plátano, Cuyamel, Wampú, Sikre y Patuca. En dirección a la costa, bajando por el río Patuca, abundan los topónimos tawahkas hasta la comunidad de Ahuas, zona usada por los tawahkas hasta fines del siglo pasado. La reducción de territorios tawahka se atribuye a los ataques de los miskitos en tiempos coloniales y a las epidemias introducidas por los europeos, que hicieron estragos hasta la entrada de este siglo.

En tiempos más recientes, los tawahkas perdieron territorios por la llegada de los miskitos nicaragüenses huidos de la " primera guerra de Sandino" en 1930, que se quedaron después de haber trabajado para compañías extranjeras en la zona. Río arriba, la entrada de colonos ladinos en las dos últimas décadas, dio lugar a la retirada y renuncia de comunidades tawahkas: desaparecieron las comunidades de Santa Marta, Corozales, Guapin, Pañaparan y Cuyamel, y se fundaron las comunidades de Parawas, Yapuwas y Kamakasna. Las entidades desaparecidas sufrieron una desintegración ecológico-cultural por la destrucción de bosques, la extracción de madera y suita para construcción de techos, la instalación de potreros para ganado bovino y el control del comercio y transporte fluvial por ladinos (Cruz y Benítez, 1994)

Existe una narración mitológica recogida por Götz von Houwland a principios del siglo XX, que narra la gestación de algunas de las actuales comunidades tawahkas asentadas a las orillas del río Patuca:

"... Los pueblos Bawiskas y Tuaska distaban pocos kilómetros uno de otros, y esto facilitaba el intercambio comercial y amistoso entre ambos (...) Como consecuencia de esta amistad, salió un doble romance entre dos mozos de Pawiska y dos muchachas del pueblo Tuasca (...) así comenzaron a mezclarse los dos pueblos(...) por desgracia, un día uno de los jóvenes (...) no se fijó que un árbol se había desprendido del todo y con tanta mala

suerte que cayó encima terminando con él (...). Su compañero corrió a buscar ayuda donde los suyos, los Tuascas, y dijo que los Bauiskas lo habían matado (...) Los Bawiskas (...) fueron víctimas de una matanza. (Más tarde) los Bawiskas creyeron que era tiempo de cobrar su deuda de sangre. (Hubo una pelea), los dos pueblos optaron por cambiar de lugar. Los Tuascas que vivían a la orilla del río Wawa, se pasaron a vivir a las riberas del río Waspuk y formaron los pueblos siguientes: Hulmakuas, Parahuas, Palankitan, Damna, Daca, Markisa, Yapuas, Devit y Musawas"(Houwland,1982:166)

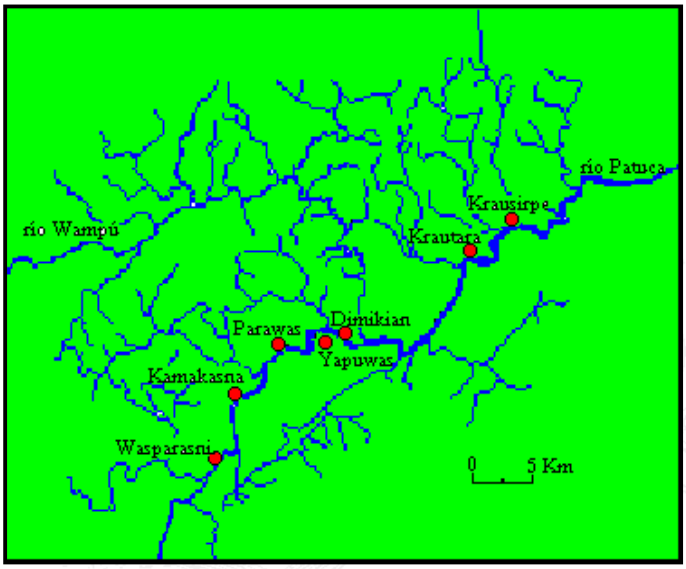
La comunidad más antigua de la que se tiene registro escrito, es la concentración de grupos que encontró el profesor Toribio López en 1915, en la confluencia del río Pao con el río Wampú, conocida como Pautarbusna (que significa "pólvora quemada") por los tawahkas y el "Sumal" (que e define como la "concentración de sumos") por los ladinos. El profesor Francisco Landero, sucesor del anterior, da cuenta de otro pueblo más abajo, llamado "Pueblo Nuevo" (Cruz y Benítez, 1994:301) La tradición oral de los tawahkas recuerda:

"... Sobre Wampú arriba había dos aldeas de puros tawahkas: Pautarbusna que era un pueblo grande que tenía hasta escuela y más abajo cerca de la boca del Wampú había otro pueblecito "Pueblo Nuevo", que habían bajado de Pautabusna" (Cruz y Benítez, 1994)

Las comunidades tawahkas se encuentran en la margen derecha del río Patuca, siendo las principales Krausirpi, Krautara, Kamakasna, Parawas y Yapuwas, pertenecientes al municipio de Dulce Nombre de Culmí, en el Departamento de Olancho, y al municipio de Wampusirpi[21], en el Departamento de Gracias a Dios. Su patrón de asentamiento es semidisperso, con casas que se distribuyen en hileras y con vistas frente al

[21] El municipio de Wampusirpi cuenta con las siguientes cabeceras y caseríos: Wampusirpi, con los caseríos de Wampusirpi, Bil Almuck, Raiti Bodega y Raya o Santa Isabel; Jurhpa, con los caseríos de Kurhpa, Andrestara, Ahustigni y Walpatanta; Tukrun, con los caseríos de Tukrun y Raiti; Pimienta, con los caseríos de Pimienta, Arenas Blancas Panzana y Sikiaphini; y; Krausirpe, con los caseríos de Krausirpe, Cayo Walpatanta y Krautara.

río. Estos poblados se encuentran en las inmediaciones de los bosques tropicales lo que le da acceso a la caza y a la obtención de otros recursos como leña, madera para construir casas, plantas medicinales o materiales para las artesanías.



Mapa 3. Comunidades Tawahkas. Gómez, J., .2000

Krausirpi es el núcleo poblacional más importante de la zona tawahka, y está compuesto por un total de cincuenta familias, de las cuales, más de la mitad trabajan la artesanía. La comunidad esta dividida en dos zonas bien diferenciadas: el asentamiento propiamente tawahka y la zona donde habitan los miskitos. El nombre tawahka original, era Kaununhi, que, por la influencia misquita, derivó en la terminación “tara” que significa “grande” en la lengua de este otro grupo étnico.

Las características del terreno producen asentamientos de casas en lugares con fuertes pendientes que van a descansar al río. En el lado opuesto, los tawahkas han cultivado toda una serie de productos dirigidos a la dieta familiar diaria, conformada por arroz, yuca, malanga, frijoles y bananos, principalmente.

Kraotara es un poblado situado cerca de Kraosirpe, formado por diez familias. Su nombre original era Kraubin (*krau* significa isla o cayo, y *bin*, significa pequeño) La creciente influencia de la cultura misquita creó el

nombre híbrido, pues “sirpi” significa “pequeño”. Al igual que el resto de las comunidades, ellos cultivan para el autoconsumo productos como el maíz, los frijoles, la yuca o el arroz.

Parawas es una comunidad pequeña, constituida por cinco casas con fuertes vínculos familiares. Este asentamiento es muy joven, pues se formó a raíz de una iniciativa de la FITH que desplazó a la población de lugares como Cuyamel y Corosales a las orillas del río para que pudieran desarrollarse económicamente. Viven del cultivo del guineo, plátano, yuca arroz y maíz.

Yapuwas es el segundo asentamiento tawahka más numeroso en las orillas del río Patuca. Es un poblado que posee una playa fluvial y donde la orografía del terreno es menos pendiente que en las otras comunidades. Los cultivos, la caza y la pesca son la base del sustento familiar.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

IV.5. CARACTERÍSTICAS DEL SISTEMA SOCIAL Y POLÍTICO TAWAHKA.

"... No nos oponemos al desarrollo si se da en una forma equilibrada y ofrece garantías de supervivencia para nuestros hermanos indígenas, pero hasta ahora no vemos nada de eso y por ello protestamos ante la iniciativa de querer borrar nuestra presencia en la historia cultural de este país" (Dionisio Ordóñez, anciano Tawahka)

La deficiencia de los censos y/o recuentos poblacionales realizados hasta ahora sobre la población tawahka, imposibilita efectuar un análisis de la estructura por edad y sexo de la población. El total de población tawahka ascendía en 1991 (Herlihy, 1991) a 701 personas en las cinco comunidades: Karausirpi, Krautara, Yapuwas, Kamakasna y Parawas. Posteriormente, otros estudios, elevan esta población a un total de 805 personas (IHAH *et al*, 1995) Según la investigación demográfica realizada directamente por la investigadora (Gómez, 1997), en el año 1997, había en Kraosirpe 930 individuos, en Kraotara, 50, en Yapuwas, 70 y en Parawas, 25, aproximadamente, lo que hacen un total de 1075 individuos.

Tabla 1. Población por comunidad y etnia. 1995.

Etnia/ Comunidades	TW	MK	LD	TW/MK	TW/LD	MK/LD	OTRAS	TOTAL	%
Krausirpi	301	100	4	91	7	1	3	507	63
Krautara	48	6	2	20	5	2		83	10
Yapuwas	50	3	1	22	6			82	10
Kamakasna	21		61				1	83	10
Parawas	26		10	1	11		2	50	6
Total	446	109	78	134	29	3	6	805	100
%	55	14	10	17	4	0	0	100	

Fuente: Diagnóstico Sociolingüístico, 1995.
TW: Tawahka; MK: Miskito; LD: Ladino.

Los tawahka en su conjunto, son la población predominante con una proporción aproximada de 4:1 con respecto a la etnia miskita y de 5:1 con respeto as los ladinos. La preeminencia de la etnia tawahka se ve incrementada, si a ella se suman las personas descendientes de los 4 matrimonios interétnicos tawahkas-miskito; tawahka-ladino y tawahka-pech

(164 personas de 805) en tanto que juntas ascienden a 610 personas del total de 805[22].

El 96% de los pobladores son analfabetos y, elevándose al 100% en el caso de las mujeres (Rivas, 1992) Si analizamos los datos disponibles sobre escolaridad infantil, obtenemos esta tabla:

Tabla 2. Escolarizados por comunidad y sexo. 1995.

	Niñas	Niños	Total
Krausirpi	61	59	120
Krautara	14	16	30
Yapuwas	14	22	28
Kamakasna	9	19	30
Parawas	17	13	28
Total	115	119	234
%	49,14	50,85	100

Fuente: Diagnóstico Sociolingüístico, 1995.

Por tanto, se puede deducir que, aproximadamente el 29% de la población, es menor de 12 años, lo que muestra una estructura por edades muy joven[23]. La estructura demográfica tawahka posee características premodernas, ya que existe un alto grado de natalidad y también de mortalidad, concentrándose ésta, principalmente, en los primeros años de vida. El promedio de vida está entre los 38 años para los hombres y 43 para las mujeres. Estas cifras son relativas, pues están sesgadas debido al alto índice de mortalidad infantil. De cada cinco niños que nacen, tres mueren antes de cumplir los siete años, la mayoría de enfermedades fáciles de prevenir. La desnutrición es alta, llegando al alarmante porcentaje del 92% de la población.

Existe un fenómeno migratorio de tawahkas debido a diferentes motivos; por un lado, los desplazamientos grupales intra-Mosquitia, por motivos políticos, como la huída de regímenes de explotación y esclavitud en los años 30, o de salud, como los desplazamientos por epidemias en los años

[22] La costumbre de matar a los hijos tenidos como extraños explica por qué la mayoría de los sumos se han mantenido libres de mezclas extranjeras. (Conzemius, 1984: 290, (1932))

[23] En España, en la actualidad, el peso de la población infantil oscila entre el 10-12% de la población.

30 y 40; por otro, las emigraciones por casamientos con población no tawahka; y por último, y en la actualidad, por motivos de formación, sobre todo en el caso del colectivo juvenil que se traslada a Tegucigalpa para realizar ciertos estudios.

Las migraciones que reciben estas comunidades tawahkas se han producido por efecto de los conflictos bélicos que han ocurrido en Nicaragua, que se desarrollaron en el año 1931 y posteriormente, durante toda la década de los años 80. También los motivos económicos han propiciado la llegada de ladinos que han intentado buscar nuevos espacios para sus actividades agrícolas y ganaderas, sobre todo durante la década de los años cuarenta y, posteriormente, en el periodo comprendido entre 1970 y 1990. En el año 1998, a raíz de los efectos del huracán Mitch, se produjo una nueva oleada de invasión ladina por la zona alta del Patuca, lo que ha provocado grandes conflictos entre los nativos y estos nuevos residentes.

Gómez, A. 1997

La estratificación social en las comunidades tawahkas se realiza en función de varios criterios: la pertenencia familiar, el género, la edad y la posesión de ciertos "saberes". El criterio económico tradicionalmente no ha sido un factor de jerarquía social, pues es habitual la igualdad monetaria en estas comunidades. La familia extensa fue y es la unidad de organización básica de la etnia tawahka[24] en lo económico, social y cultural. Los lazos familiares son muy amplios, así en la comunidad de Krautara, un 90% de sus habitantes están emparentados.

En lo productivo, todos los miembros de las comunidades de forma conjunta participan en los trabajos de la agricultura y la cacería, basándose en trueque de fuerza de trabajo entre familiares y amigos. Este sistema se conoce con el nombre de *biri-biri* (“mano vuelta” en español o *pana-pana* en miskito), y potencia el proceso de integración o cohesión comunal. Para fortalecer el trabajo comunitario, y los vínculos de reciprocidad, existen una serie de

[24] En un taller de género realizado con mujeres tawahkas, todas se dibujaban a sí mismas acompañados de sus familiares (padres, compañero, hijos, nietas, sobrinas, hermanas, etc) Las mujeres tienen un promedio de cuatro hijos, más de la mitad de las mujeres considera que no posee compañero, aunque todas tienen hijos. (Suárez, S. Fuentes, M.A., 1997)

instituciones sociales cuya función es el fortalecimiento y la solidaridad comunitaria. La principal institución es la LAIKPIA, práctica cultural de seleccionar la persona que le cortará el ombligo a un niño que acaba de nacer. Las relaciones económicas tradicionales se basan en el intercambio de objetos (alimentos, herramientas, plantas, etc) que funciona a modo de "institución de kula", similar al intercambio descrito por Malinowski (1922) sobre los indígenas de Nueva Guinea

"... Estos indios viven bajo una casi perfecta igualdad; no hay ricos ni pobres entre ellos, ni existe competencia por acumular riquezas; el esfuerzo desmedido e infatigable que al respecto empeñan nuestras sociedades "civilizadas"" prácticamente no existe entre ello" (Conzemius, 1984:1932)

El matrimonio tawahka es de residencia matrilocal[25], el varón recién casado pasa a vivir a la casa de sus suegros y trabaja por un tiempo no estipulado los terrenos propiedad del suegro que éste le asigna. A medida que el joven adquiere ciertos recursos puede construir una casa aparte, pero inmediata a la de los suegros. A los primos y primas, hijos de dos hermanos o de dos hermanas, los parientes cercanos y a los "amigos de nacimiento" (LAPYA) se les aplica el tabú del incesto (prohibición de emparejamiento) En cambio, los hijos de un hermano y una hermana, sí pueden establecer relaciones. Si una mujer pierde a su marido, ella puede volver a "emparejarse" con el hermano de su difunto esposo.

Existe un vínculo muy fuerte niños-madres-hermanas-tías y abuelas. El sistema matrilocal es visto también como un seguro social para la mujer y sus hijos. En caso de que se disuelva la unión de los padres, el hombre tiene que abandonar la casa o la comunidad y dejar los bienes y cultivos en poder de la esposa. La mujer, y el sistema matrilocal, son el eje principal de la preservación y transmisión de la cultura tawahka a los niños en edad temprana. La poliginia, de la que se encuentran ejemplos en la sociedad

[25] Según ciertos investigadores, la matrilocalidad en los miskitos y tawahkas pudo haber surgido cuando el hombre tenía que dejar su casa por largos periodos, ya sea para trabajar, comerciar, cazar o hacer la guerra. Así, al dejar a su esposa e hijos en casa de sus suegros, se aseguraba el bienestar de los mismos. (Cruz, Benítez, 1994: 366)

tawahka, no ha sido investigada de manera integral. Las mujeres heredan las tierras y el ganado de sus padres aún después de casadas.

Tradicionalmente, antes de que a un joven tawahka se le permitiera tomar esposa, debía probar su habilidad para cargar con las responsabilidades de la vida en pareja. Un consejo de ancianos dictaba las ordenanzas que éste debía cumplir y que consistían en ciertas demostraciones físicas de resistencia ante el dolor. Las mujeres ejercían de espectadoras pasivas. Los hombres jóvenes, además, debían construir una canoa, armas, cazar y preparar una plantación a su esposa, para probar que era capaz de ejecutar sus deberes como futuro "proveedor" (Conzemius, 1984:288, 1932)

En la organización tradicional de esta etnia, la familia es dirigida por los ancianos, quienes constituyen los gobiernos locales y una administración fundada en la comunidad de aldeas. Esto se registra en el mundo "mítico" donde cada territorio (ASANGNI) tiene un chamán, denominado DILTALYANG (o sukia)

"... Los ditalyang eran sabios, gente que sabía de las cosas y que acaudillaron a su gente en tiempos de paz y de guerra y defendían sus comunidades contra los vecinos hostiles que nunca faltaron"(Cruz y Benítez, 1994:350)

Estos chamanes generalmente eran los jefes de las aldeas, hoy en día conocidos como "caciques". Según la costumbre de esta etnia, un jefe de una familia extensa o un fundador de un poblado se le consideraba cacique.

"... Como los grupos vivían en estado permanente de conflicto o amenaza-entre sí, a menudo requerían de líderes militares (...) Generalmente eran escogidos por los ancianos de la comunidad sobre la base de su habilidad militar, generalmente respetados pero su autoridad duraba únicamente lo que el conflicto y eran reemplazados cuando sus servicios se consideraban satisfactorios"(Newson, 1992:106)

La ancianidad en los tawahkas no implica soledad y desocupación. Este grupo social sigue dedicándose a sus labores cotidianas. Las mujeres ancianas tienen a su cargo la educación de los niños pequeños y ciertas labores artesanales. Los hombres ancianos ocupan en la jerarquía civil y religiosa del grupo, un puesto que deben a su experiencia y a su sabiduría.

Las mujeres tawahkas son un elemento central en la organización familiar, asumen un papel central en la subsistencia y productividad de la familia, en condiciones de gran abandono y precariedad. Frente a esto desarrollan estrategias de supervivencia para multiplicar los ingresos para ella y sus hijos: venta de gallinas, producción artesanal, trabajos temporales como la limpieza de oro, pesca de subsistencia, recolección de plantas medicinales, tejido de las hojas de "suita" para la elaboración de techo de sus viviendas, etc En la concepción de sí mismas, las mujeres tawahkas de hoy, suelen aún manejar elementos tradicionales respecto a su rol de madres y esposas, sin embargo poseen una visión modernizada, otorgándole mucha importancia a la "formación" y a la "productividad".

Su vida se desenvuelve en el ámbito privado doméstico y en el campo del trabajo agrícola. Consideran que sus problemas centrales se relacionan con la salud, la propia y la de los hijos, y la alimentación. Los hijos aparecen como la principal fuente de preocupación y sufrimiento (Suárez y Fuentes, 1997)

Las madres son un recurso de apoyo permanente e incondicional. Los compañeros del hogar son unos referentes afectivos sólo para la minoría de las mujeres. Los esposos aparecen claramente conceptualizados por ellas como proveedores[26]. Un cuento de su tradición oral, recrea una de los tipos de relaciones de género dentro del seno familiar:

[26] Son mujeres que valoran sus patrones tradicionales de belleza, no se visualizan expresiones de negación de su condición étnica y su auto imagen física es aceptado mayoritariamente (importancia al cuidado de una melena larga, combinación de colores, etc)Las asignaciones explícitas para el género masculino, suelen enfatizar la relevancia de la función productiva, pero asociada al desempeño de oficios de servicio a la comunidad (profesor, carpintero, enfermero, albañil, aviador, etc); se valora la escolarización como vía para generar mayores oportunidades y movilidad social. El hecho de que se "vayan" de las comunidades es percibido como una buena alternativa de realización futura. La asignación de género para las mujeres refleja el sentido de realización a través de los otros: tener un hogar, tener hijos, tener un buen marido... Se le asigna también importancia a la dimensión productiva, expresando como ámbitos de desempeño el ser profesoras, enfermeras, modistas, sastres, etc Los

"... Había una vez el zope, que se casó con la hembra del zope; la hembra no podía volar mucho, pues vio que el zope volaba muy alto, y una vez fue a alcanzar y se viajaron en la tierra, pues hubo un tiempo que el zope le pegaba mucho a la esposa y se huyó del, se fue donde sus padres, llegó el zope y le dijo que le aceptaran, y los padres del zope hembra pues dijeron que volviera con el esposo, y le contestó que como maltrataba mucho pues no quería volver, de tanto rogarle, así volvieron con el zope y de casualidad tuvieron un hijo, un día le dijo el zope: -" Yo quiero ir al cielo" entonces como el hijo todavía no tenía plumas, pues buscaron la forma de llevar el hijo y se volaron, de repente desviaron la ruta y se perdieron de tanto buscarlo, el zope se encontró con la señora y el hijo, y ya estaba grande, pues le compraron la ropa y casaron y se murieron"(Pastor Sánchez, 1997*)*

En términos de organización del trabajo dentro y/o fuera del hogar, se observa que la jornada de las mujeres asciende a 15 y 16 horas. La problemática de las mujeres, es autopercibida por ellas muy vinculada a su doble condición de "pobres" e "indígenas", son mujeres enfermas, solas en su mayoría y sobre cuyos hombros recae la subsistencia de una familia numerosa (Suárez y Fuentes, 1997) Las instituciones tradicionales como las parteras, curanderas y *laikpia* están casi dominadas por mujeres. Forman parte además de la estructura política de la FITH. Algunas de ellas son maestras empíricas y otras van a estudiar a la comunidad capital del municipio, Wampusirpi.

Los poblados tawahkas son materialmente pobres, desprovistos de los servicios de agua potable, luz eléctrica y servicios sanitarios y rodeados por extensas zonas selváticas. Son comunidades pequeñas totalmente aisladas con carencia de servicios de salud. Existe una radio comunicación desde Krausirpi con las ciudades más cercanos e importantes del país.

En Krausirpi existe el único centro de salud, que funciona desde el año 1992, que es atendido por una enfermera auxiliar. Las enfermedades más comunes en niños son gripe, tos, neumonía leve, parasitismo, diarrea, y en

atributos valorados para la mujer son el ser dócil, obedientes, bien portadas, juguetonas, alegres, buenas cocineras, buenas lavanderas y el ser propietaria de gallinas.(Suárez, S. Fuentes, M.A., 1997)

adultos la artritis y el resfriado, malaria[27], rasquiña, angina, estreptococia, fiebres reumáticas, anemia y desnutrición. La malaria se puede considerar endémica en esta zona ribereña del río Patuca. Actualmente se desconoce la situación de la tuberculosis que en décadas pasadas fue una de las responsables de la alta mortalidad entre los tawahkas lo mismo que la "tos silbadora".

En las comunidades existen parteras nativas que a su vez son capacitadas por la enfermera, y varios curanderos que atienden pacientes con la medicina tradicional. La enfermera coordina las actividades con los "guardianes de salud" de cada comunidad a los que se les entrega un "paquete básico", realiza las campañas de vacunación y las campañas contra el cólera. En general, el recurso sanitario humano es insuficiente e irregular (ausencias largas, mala dotación del centro, escasos equipamientos, deficiente materiales fungibles, etc) El centro de salud más cercano se encuentra a día y medio en barco. Existen solo once letrinas o baños públicos en Krausirpi, y una en cada una de las comunidades de Krautara y Yapuwas, que no son utilizadas habitualmente por sus habitantes. . El deficiente suministro de agua potable en todas las comunidades, obliga a recurrir al agua de las cañadas.

Únicamente se halla una iglesia católica en Krausirpi. Existen cinco escuelas, una en cada comunidad, que se encuentran infradotadas y en malas condiciones. La ubicación de escuelas en la zona tawahka, ha estado directamente relacionada con las ofensivas nicaragüenses para apropiarse de esta zona fronteriza. Estas ofensivas se produjeron en los años 1915 y 1916, y la respuesta del estado fue el envío de dos únicos profesores: Toribio López y Francisco Landero. En los años 1958 y 1959, resurge otra vez el conflicto fronterizo, lo que suscita otra respuesta institucional del gobierno hondureño, con la construcción de la escuela de Krausirpi. La escuela de

[27] La malaria o WARE es combatida con infusiones hechas de corteza de árbol, especialmente del colpachí (*Cinchona sp.*), la quinina y el zacate. La toma de este sudorífico es seguida con un baño de vapor. Para esto, envuelven a las personas en colchas de tuno. A la par, se echa agua sobre algunas piedras grandes previamente calientes para generar vapores. El enfermo posteriormente, es llevado al río. (Conzemius, 1984: 244 (1932))

Krautara se fundó en 1982 y la de Yapuwas en 1986, otra vez en pleno conflicto nicaragüense.

La presencia del estado colonial hondureño en la región tawahka fue durante los siglos XVI y XVII prácticamente inexistente, debido a la dominación inglesa sobre estos territorios. Después de mediados del XVIII, el estado hondureño, en un intento por incorporar los territorios de la Mosquitia, entregó una serie de concesiones a extranjeros y cedió tierras a personas no indígenas, permitiendo el establecimiento de haciendas de ganado en tierras baldías.

En 1950, se aplicaron las políticas de colonización inducida, en donde el estado trasladó grandes contingentes de población hacia estas regiones. Después de la decisión de la Corte Internacional de Justicia de la Haya, en 1960, el gobierno hondureño continuó con el proceso de integración de la *zona fronteriza recuperada*, con la construcción de un sistema de carreteras y la creación de un nuevo municipio en la zona alta del río Patuca.

La organización política tradicional se basaba en las redes de parentesco, así como en el poder de los consejos de ancianos. La estructura de poder tradicional tawahka perdió espacio, a partir de la presencia de autoridades estatales tales como alcaldes auxiliares, cabos cantonales, profesores ladinos miskitos, etc Estas estructuras se han caracterizado por la falta de legitimidad y de eficacia ante los ojos de la población tawahka. Por todo esto, en las comunidades se produjo un vacío de autoridad y poder. Con las múltiples amenazas al territorio y el estilo de vida de los tawahkas, este vacío se hizo sentir cada vez más. Líderes jóvenes y adultos, forman en 1987, con apoyo de una ONG local, MOPAWI, la Sociedad Internacional de Derechos Humanos de Alemania (IGFM) y el Consejo Asesor Hondureño para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas (CAHDEA), una estructura de poder moderna: Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH)

Aparte de la FITH, existen en las comunidades instituciones tales como el *alcalde auxiliar*, intermediario oficial entre comunidades y el estadio,

nombrado por el alcalde municipal, el *cabo cantonal, que* funcionó únicamente durante los 80 durante la guerra nicaragüense, era nombrado por los militares, su función era de espionaje, la *asociación de* maestros y sociedad de padres de familia y el *comité de salud*.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

IV. 6. ESTUCTURA ECONÓMICA DEL PUEBLO TAWAHKA.

La estructura económica de los tawahkas se caracteriza por ser eminentemente agraria. Los cultivos más frecuentes son los de frijoles, arroz, yuca y maíz. Los cultivos agrarios suelen estar sembrados en la orilla opuesta al poblado (Gómez, 1997)

La economía de subsistencia es la actividad productiva principal de los tawahkas, aunque desde mediados del siglo pasado estos han participado en la economía nacional y global. Su participación siempre ha sido a través de la aportación de mano de obra a las compañías nacionales e internacionales que entraban en la Mosquitia bajo concesiones entregadas por el gobierno[28]. Las actividades de estas empresas siempre se caracterizaban por una febril actividad durante periodos cortos, seguidos por épocas prolongadas de estancamiento. En estos períodos, los tawahkas volvían a la economía de subsistencia. La estación de "las compañías" no sólo ha tenido un impacto económico sino también socio-cultural, introduciendo nuevos valores, tecnologías y patrones de consumo.

El comercio, a principios de siglo, era muy restringido. El intercambio de productos se hacía mediante trueque. Usaban cacao y conchas a modo de monedas y solían intercambiar sal, caracoles para collares, cerámicas, artículos de algodón, telas de corteza, hamacas, canoas, etc (Conzemius, 1984:94, 1932)

Actualmente, los tawahkas siguen participando en la economía nacional principalmente a través del lavado de oro, la venta de parte de su producción agrícola (cacao, arroz, frijoles) y las actividades forestales (aserrío de

[28] Entre 1900 y 1928, el gobierno otorga 25 concesiones para la explotación de la madera de color en La Mosquitia, la mayoría en el río Patuca. Los tawahkas van a ofrecer su mano de obra. De 1920 a 1949, se cultiva banano para exportación por los alemanes. Los tawahkas, ya inmersos en el mercado, adquieren nuevos patrones de consumo. Entre 1940 y 1950 las compañías huleras se asientan en la Mosquitia. Llega la primera compañía extranjera para explotar chicle en las montañas del Patuca, y los tawahkas van a trabajar para ellas. Ese año, llega la Iglesia Católica al río Patuca. De 1977-79 se asienta la segunda compañía de chicle "La Polco", los tawahkas son la principal mano de obra. (Cruz y Benítez, 1994)

madera, construcción de canoas) El lavado de oro, actividad económica clave hasta hace unos cuantos años, ha perdido mucha importancia para los tawahkas debido a que los ladinos controlan más las zonas de extracción en las altas del río Patuca. En los años 30, muchos tawahkas realizaron actividades asalariadas en las plantaciones de banano, no muy lejos de sus comunidades.

La tenencia de la tierra en las comunidades tawahkas se divide en cuatro categorías (Cruz y Benítez, 1994):

a)Propiedad individual: Se obtiene mediante la herencia de los padres o mediante esfuerzo personal (rozando bosques primarios)
b)Propiedad Familiar: Consiste en las tierras heredadas por el hombre y la mujer, más las nuevas parcelas trabajadas por la familia.
c)Propiedad Grupal: Formada por aquellas parcelas cuya adquisición y explotación se logra mediante un esfuerzo grupal de miembros de la comunidad por un beneficio común.
d)Propiedad comunal: Aquellas tierras destinadas a la caza y la extracción de materiales de construcción, fibras, plantas medicinales, madera, etc

Para las tierras de uso agrícola, la propiedad privada y familiar son lo más común, mientras que la propiedad comunal abarca las tierras de uso extensivo. Según la legislación nacional hondureña, las tierras tawahkas son “nacionales”, es decir, son propiedad del Estado. En 1989, el Instituto Nacional Agrario, dio una garantía provisional a una parte de las tierras de Krauirpi. La FITH, con apoyo de A-ASLA está terminando los trámites para obtener los títulos de dominio pleno para las comunidades tawahkas.

Los tawahkas explotan la tierra básicamente de dos zonas, las tierras bajas fluviales (vegas) y las tierras altas. Las vegas son explotadas de forma semi-permanente, mientras en las tierras altas los tawahkas mantienen un sistema donde los tiempos de descanso largos separan ciclos de cultivación cortos.

Tabla 3. Zonas de cultivo tawahka. 1997

Zona agroecológica	Uso agrícola
Tierras altas	Campos de yuca con cultivos asociados, campos de arroz, campos con cultivos menores tales como maíz, caña de azúcar, piña, frijol y musáceas
Vegas de los ríos	Campos de frijol, huertos mixtos de cultivación permanente con una amplia variedad de cultivos, hasta más de 70.
Orilla del río	Huertos de verano
Alrededor casas	Huertos caseros

La diversidad de suelos y las diferencias estacionales son explotadas por los tawahkas con una amplia gama de especies y variedades de cultivo en un complejo agroecosistema[29].

El calendario de siembra en las comunidades tawahkas es el siguiente (Gómez, 1997):

a) Arroz: Se siembra en Mayo y se recoge en Septiembre
b)Frijoles: Se siembran en Enero-Febrero y en Octubre. Se recoge en Marzo o Abril
c) Cacao: Se siembra en Septiembre-Octubre y Enero. Se recoge a los cinco años en Marzo y Septiembre y parte de Noviembre
d) Tomate: Se planta en Enero-Febrero y se recoge en Marzo-Abril
e) Guineo: Se siembra en Mayo y se recoge al año
f) Caña: Se siembra en Mayo y se recoge en Septiembre
g)Yuca: Se siembra en Marzo y se recoge Julio

Los cultivos más extendidos en cada comunidad son (Gómez, 1997):

a) Kraosirpe: Siembran y trabajan el cacao, chile dulce, cebolla, frijoles, arroz, repollo, caña, piña, sandía y tomate.
b) Kraotara: Cultivan maíz, frijoles, arroz, cerdo, ganado, las plantaciones de cacao están en manos de una única persona.

[29] Paul House, etnobotánico británico encontró en total 29 cultivos alimenticios, 27 clases de árboles frutales además de 20 especies cultivadas para usos diversos (madera, medicina, veneno, condimentos, etc) Aparte de una gran variedad de especies los tawahkas cultivan múltiples variedades de cada una: Piña (69, supa (6), papa dulce

c) Yapuwas: Cultivan aguacate, plátano, maíz, yuca, arroz y frijoles. Se dedican a lavar oro.
d) Parawas: Plantan aguacate, plátano, maíz, yuca, arroz, frijoles.

Desde mediados de los años ochenta, con la llegada de comerciantes en embarcaciones fuera borda desde Olancho a la zona tawahka y las comunidades miskitas y ladinas río arriba, la articulación con el mercado y la vida nacional llegó a niveles desconocidos anteriormente. Los comerciantes compraban productos agrícolas, madera y animales silvestres y empezaron a vender comestibles (azúcar, manteca vegetal, café, salsa de tomate, ropa, zapatos, medicinas, refrescos y cervezas) La oferta de estos productos creó nuevos patrones de consumo, que van a sustituir a algunos de los productos locales. Todo esto ha provocado que se incrementara la dependencia hacia las actividades agrícolas tanto parta satisfacer sus necesidades alimentarias como para obtener ingresos monetarios.

Ha habido una paulatina introducción de la agricultura en el mercado nacional aunque en términos poco favorables para los tawahkas, hasta el grado de que la seguridad alimentaria y la reproducción del agroecosistema están sufriendo amenazas. La venta de arroz y frijoles por encima de los excedentes, por necesidades urgentes o por falta de planificación, da lugar a que gran parte de la familia sufra una escasez de granos para el autoconsumo y la siembra. En la práctica, esto significa que los tawahkas compraban caro y vendían barato para satisfacer las nuevas oportunidades y necesidades. Especialmente, en las comunidades pequeñas, nunca se desarrolló una competencia entre los comerciantes y las condiciones de intercambio fueron más desfavorables que en Krausirpi.

Los tawahkas conocían el ganado bovino y las otras especies de animales domésticos introducidos por los españoles, desde su primer contacto con ellos. Por los ataques de los miskitos, los tawahkas tuvieron que retirarse a las montañas del río Patuca Medio en las cabeceras de lo ríos Wampú,

(5), yuca (22), arroz (12), caña de azúcar (12), musáceas (22)Con la introducción de variedades “mejoradas” principalmente de arroz y frijol, la diversidad de variedades tiende a disminuir. (House, P., 1997)

Cuyamel y Blanco. Fue hasta que los tawahkas lograron recuperar las planicies de los ríos, cuando pudieron desarrollar la ganadería mayor. Con el dinero proveniente del trabajo asalariado, algunos fueron capaces de comprar ganado bovino de sus vecinos miskitos y ladinos. No existen muchos datos sobre la ganadería, una encuesta realizada entre 1993 y 1994 dio estos resultados:

Tabla 4. Número de cabezas de ganado por comunidad. 1994

	Krausirpi	Krautara	Yapuwas	Kamakasna	Parawas
Ganado bovino	38	21	8	12	0
Familias con ganado	10	10	2	8	0
% familias con ganado	11	48	25	67	-

Fuente Encuesta, 1993-1994. FITH.

Los cerdos son criados de manera rústica en todas las comunidades tawahka para el autoconsumo y para la venta. Las gallinas, al igual que el cerdo, son criadas principalmente para aprovechar su producción de huevos. Las enfermedades cíclicas reducen drásticamente la existencia de aves en las comunidades.

Después de la agricultura y la extracción de productos vegetales, la cacería ocupa el tercer lugar en la economía del hogar de los tawahkas. En la actualidad, el rifle reemplaza el uso tradicional del arco y flecha. Tradicionalmente, la carne era distribuida entre una gran parte de la comunidad basándose en lazos de parentesco, amistad (LAIKPIA), etc En años recientes, la distribución recíproca de la carne se limita a un círculo más estrecho, introduciéndose el fenómeno de la venta de la cacería[30].

La pesca la realizan los tawahkas con técnicas variadas: el ILIS, especie de red de fibra natural usado por grupos de mujeres y niños; la pesca con

[30] La caza de los tawahkas esta integrada dentro de un sistema mítico que la regula. Cada animal tiene su dueño, y aunque los cazadores ya no suelen pedir permiso al dueño del animal antes de matarlo, existe la costumbre de no matar más animales de lo necesario.

venenos vegetales; la pesca con máscara y pistoleta, un arpón, introducido por los refugiados nicaragüenses en los años 80, practicado por los hombres y la pesca con flecha y arco.

La abundancia de peces y su diversidad se ha reducido drásticamente durante los últimos diez años debido a las nuevas técnicas de pesca como el uso de dinamita, realizada por los ladinos en los ríos Cuyamel y Wampú.

Los tawahkas tienen un amplio conocimiento de las plantas que crecen en esta área. La recolección en la selva es tarea de hombres, mientras que las mujeres tienen un conocimiento de la flora alrededor de la casa[31]. Los usos de estas plantas son sobre todo dirigidos para prácticas medicinales. Aunque todos tienen conocimiento sobre plantas, solo unos pocos se han especializado en el tema. La extracción de productos vegetales se destina a la construcción de maderas para las casas, fibras para amarrar y techar, fibras de uso diverso (cuerdas, bolsas, ropa, sábanas) y para el transporte (construcción de pipantes y cayucos) para uso local y venta (Asang Launa, 1997)

Las artesanías tawahkas fueron incorporadas al mercado nacional en el año 1990 por las diligencias de promoción y desarrollo generadas por MOPAWI. Aunque las mujeres han obtenido algunos ingresos monetarios, estos no han sido muy numerosos. Además, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia y la FITH, han desarrollado un proyecto de promoción de las artesanías: PROPAITH (Programa de Rescate, Organización y Producción de Artesanías Indígenas y Tradicionales de Honduras)

[31] En un estudio, algunos hombres tawahkas lograron nombrar 180 especies encontradas en una parcela de bosque primario, de estos el 95% eran consideradas de función útil para los tawahkas. En bosque secundario y guamiles lograron nombrar 90% de especies, el 60% de las mismas tenían uno a más usos

IV.7. ANÁLISIS DEL SISTEMA CULTURAL TAWAHKA.

Los historiadores españoles del siglo XVI incluyeron a los tawahkas bajo el término genérico de "chontales", una palabra mexicana que significa "extranjero". El primer contacto que mantuvieron los tawahkas con los españoles fue en el año de 1604. Los colonizadores denominaron a estos indios con el nombre de *Tahuajca*, para referirse a los habitantes de la región de Guayape-Guayambre. Más tarde, se les bautizó con los nombres de "caribes", "chatos" o "albatuinas", otros los refieren como "twankas" o como "ulwas".

Actualmente, la población de estas comunidades, se ha identificado con el término tawahka más que con el de "sumos", ya que consideran que este término es utilizado de forma peyorativa, por los miskitos, al referirse a los grupos que ellos consideran "inferiores"(Rivas, 1993:367) Según Linda Newson (1992):

"... Los sumos eran uno de los grupos indígenas más extensos de Centroamérica durante el periodo colonial. Se extendían hacia el sur desde el río Patuca en Honduras, a través de la sierra central de Nicaragua, hasta el río Rama. Hacía el oeste se extendían dentro del sur de Honduras, y en Nicaragua colindaban con los matagalpas y con el Lago Nicaragua"

Walter Lehmann[32] recogió, a principios del siglo XIX, un fragmento de una vieja leyenda en torno al origen de los indios tawahkas y sumos[33] de la Mosquitia. Según esta tradición, había una pareja de dioses (*Maisa hána* y *Ituana)* que vivían en la montaña Kaunapa, entre los ríos Patuca y Wanks.

"... Sus hijos eran los miskitos, los tawahkas, los yuskos, los sumus, y los ulwas. De ellos, primero nacieron los miskitos; les fueron enseñadas

[32] Lehmann recogió esta leyenda de un misionero moravo, George Reinke Heath, que, a su vez la había oído de un anciano llamado Frederic, en las orillas del río Prinzapolaca. (Lehmann, W 1920: 687-749)

[33] La palabra "sumu" es considerada por algunos autores, como el nombre colectivo que aplicaron los miskitos a todos los habitantes de la montaña y que era sinónimo de "esclavo". Otros consideran que este viejo nombre se volvió más tarde sinónimo de esclavos, cuando los miskitos consideraron a los sumus enemigos a esclavizar.

muchas cosas, pero se volvieron desobedientes y se escaparon hacia la costa. Después nacieron los tawahkas, los yuskos y, finalmente, los ulwas. Los yuscos se erradicaron en las orillas de los ríos Prinzapolca y Bambana, pero llegaron a ser malos(...) De manera que las demás tribus le hicieron la guerra y los mataron a todos, salvo un pequeño resto que viven, como dicen en alguna parte de las cabeceras del río Wanks, cerca de los españoles. Los ulwas fueron instruidos en todas las cosas, especialmente en la medicina y en el canto (...)Los sumos vivieron a las orillas de los ríos y en las montañas y eran muy salvajes, hasta que el rey de los miskitos oyó de ellos y los hizo tomar prisioneros. Llevaban el pelo largo y tenían muchos piojos".

Las toponomias de origen sumo especialmente las compuestas con *was* (río) se encuentran en la zona entre Nicaragua y Honduras, y comprende una zona entre el río Patuca y el río Escondido.

En la actualidad, existe un conflicto sociolingüístico entre el uso del español o el miskito en algunas comunidades, quedando el uso de la lengua materna el *twanka*[34], restringida a los adultos de mayor edad y a las mujeres. Este idioma es despreciado e infravalorado por los misquitos y ladinos que habitan esta región. El castellano, introducido sistemáticamente a través del sistema educativo, está asociado al progreso y al ascenso social y económico, y se emplea cuando uno debe vincularse al mercado nacional o para relacionarse con las autoridades civiles y religiosas.

En las comunidades del Patuca medio es frecuente que el tawahka utilicen tres lenguas: el miskito en el culto religioso, para nombrar referentes geográficos y en sus relaciones con amigos; el castellano en la compra-venta, en las relaciones con las autoridades; y en el ámbito privado y familiar, utilizan el *twanka*[35].

[34] Según estudios lingüísticos, el twanka se caracteriza por la falta de uso de términos absolutos o abstractos en las formas gramaticales, el uso de perífrasis para definir un concepto, haciendo alusión a algún hecho concreto, cronotópicamente señalado y la concepción del todo como una unidad, la idea del "panpas" también está reflejada en su lengua. La caracterizan como una lengua muy rica en expresiones y palabras. Houwland, G. (1980) El Sumu y sus dialectos. Nicaragua. Ministerio de Educación. 122-123. El 18 de septiembre de 1998, se publicó en Honduras un estudio sobre la lengua tawahka "Tún Min Minik Bis Papatna", realizado desde el Proyecto de Educación Bilingüe e Intercultural Tawahka. La Prensa. 18 de septiembre de 1998.

[35] Para comparar con una problemática sociolingüística similar, ver Bouzada y Lorenzo, A., (1997 y 1998)

La memoria colectiva del pueblo tawahka esta compuesta por una diversidad de relatos que tienen que ver con el entorno ecológico y con algún aprendizaje moral Estos cuentos suelen explicarnos la astucia del pobre frente a la ambición de los ricos. En los cuentos tawahkas es frecuente que los personajes sean animales del bosque humanizados. Otra de las reiteradas figuras que aparecen en su tradición oral, se refiere a los "dioses", "duendes" o "dueños de la naturaleza", que ejercen el papel de amos de los seres vivos de un espacio natural. Es el caso de LIWA, la dueña de las aguas o del río, que se personifica en forma de sirena, de cangrejo o de otros seres femeninos.

"... El conejo llegó a un lugar y encontró un zapote bien cargado de fruta, mientras estaba comiendo, llega el tío tigre y le dijo: "Tío, te tiro uno"-"Sí,", le dijo el tigre, pues tiró la primera que estaba bien madura. Comió el tigre y le dice el conejo:-" Tío, si quieres otra te voy a tirar, -"Si", le dice, - "Pues abra bien la boca y cuando abrió la boca" y, le tiró un zapote verde. Se quedó trabado en la garganta, en lo que estaba luchando, el conejo se corrió y se fue a meter en una casa, persiguió el tigre y le encontró en dicha casa, le dijo: - "Hoy si te voy a comer,.,", - "No, no, hermano, yo no fui, acaban de pasar mis hermanos, ellos fueron los que te hicieron eso", pues buscó la manera de desaparecer. Se corrió el conejo, llegó a un lugar que tenía un avispero, cuando llega el tigre, dice:- "Hoy si te lo voy a comer", -"No, no" le dice" no soy yo, son mis hemanos". El tigre se sentó y le pegó el avispero y le pican al pobre tigre. Se corrió el conejo, al pie de un carro persiguiendo al tigre, le encontró. _"Hoy si te voy a comer, "-"No, no, yo no fui, mis hermanos fueron. En aquella casa donde están echando humo, allí están". Se fue el tigre, y le dice que los caballos del rey se están hundiendo en un Suampo y que necesitan una pala para sacarlos escarbando, y el tigre le dice que fuera a la casa del tigre y que le dijera a la mujer que e preste la pala. Se fue el conejo, le dice a la tigra, - "Dice tu marido que me diera de lo que usa él", se arreglaron y se fue el conejo, el tigre quedó esperando y nunca volvió el tigre" (Ángela Rosa, 1997)

En la mismo línea, se encuentran un conjunto de danzas como el baile del pájaro *tuitui*, el baile del *mono wanani*, el baile del *cangrejo dimian*, el baile del *pájaro margarita*, el baile del *wani*, del *pavón*, del *kusna yai*, del *zopilote hembra* y de la *maika kirana*. La tradición oral, las ceremonias y las danzas, por su carácter sagrado, han soportado la influencia de la iglesia católica que no permitía la realización de estos ritos dentro de sus liturgias,

que fue acompañado del cada vez mayor desplazamiento de los *ditalyang* por los "delegados de la palabra" católicos.

Las celebraciones tawahkas están impregnadas de elementos pertenecientes a la cultura católica[36]. En Navidad, realizan el denominado "Baile del Zopilote" y el "Baile del Cangrejo", acompañados de guitarras y maracas de carrizo. En esta fecha es típico beber chicha, guarapito (bebida hecha de yuca, azúcar y chicha), comer carne de quequeyo, pescado e iguana y, a veces, preparar tamales (Gómez, 1997) Algunas de las canciones típicas que se interpretan en estas festividades son las de "kusmayal", el "tambacu", el "caracol", el "bentesquiliabel"[37], el *dimanyal*, la música de baile del cangrejo o *kusmaya*[38], y la música de baile "margarita" o *sulmma*.[39]

Las ceremonias y los ritos hacen que las comunidades colaboren y se logre una verdadera integración y cohesión, al fomentar mecanismos de participación solidaria, que refleja el subyacente sistema de reciprocidad, a modo de "institución del kula" (Malinowski, 1922) La ceremonia de celebración tawahka más importante es el *sihkru*, conmemoración de carácter dionisíaco y báquico, donde se consumen en exceso grandes dosis de bebida y comida, a modo de ceremonia de "potlatch", descrita tradicionalmente en los estudios de la antropología tradicional. Otra de las celebraciones más trascendentales es la ceremonia de los muertos, que junto con *el minint mátayan* o fiesta de cumpleaños, el *ma papanki yakna man* la del nacimiento de nuestro padre y *asang lauwna* con el propósito de dar entrenamiento militar[40], han compuesto tradicionalmente el espectro

[36] En 1992 se funda el grupo Mayagna Rrikni ("nuestras raíces") quien ha impulsado un conjunto de actividades artísticas en el nivel nacional e internacional.

[37]Canción de amor sobre una muchacha bonita enamorada de un joven al que los padres rechazan. Pero la abuela les ayuda a que se encuentren, y por fin los padres acaban aceptando la relación. (Gómez, A., 1997)

[38] En la letra se habla del cangrejo como el dueño de las cabeceras de los caños, de los hoyos de las piedras, de los hoyos de palo. Se refieren al cangrejo como ser femenino. Es otra personificación de Liwa. (Gómez, A., 1997)

[39] Otras canciones son el wanunyalem (pájaro), el asvinyalim, el dimanvinialen (mujer del cangrejo), el vintivinial (mujer chiquita), el madikbikmaintalnen ("estamos guardando cosas bonitas"), el usurdancene (baile de monos), el usmadancene (canción del zope), el tuitui dancene, y el dimandancene (baile del cangrejo). (Gómez, A. 1997)

[40] Esta ceremonia se realizaba en rincones aislados de la selva. Las mujeres no eran admitidas, los hombres debían pintarse el cuerpo de negro, tenían que estar ceremonialmente "puros" (SUNU), condición que se lograba mediante la abstinencia con sus mujeres, el no consumo de sal, de chiles rojo y de bebidas intoxicantes. Durante esta fiesta, se realizaban contiendas de resistencia para que los jóvenes se entrenaran para soportar el dolor sin proferir ningún

conmemorativo del sistema cultual tawahka. Las ceremonias han estado siempre acompañadas de música tocada por instrumentos tradicionales que intentaban imitar los cantos de los animales.

La medicina tradicional es ejercida por los chamanes, conocedores de plantas, raíces y cortezas que contienen propiedades mágico-religiosas, mitos que dan el poder curativo, etc El chamán ejerce de líder informal que cura enfermedades biológicas y psicosomáticas, con técnicas de inducción de estados de éxtasis.

BIBLIOTECA VIRTUAL

"... (El tratamiento médico) consiste en soplar sobre la persona enferma arrojándole encima el humo del tabaco[41] *mientras se masajea y chupan las partes externas del cuerpo. El chamán purifica el agua para beber o cualquier otra bebida destinada para el paciente, exponiéndola al rocío o soplando luego dentro de ella con una vara de bambú o con una pipa de tabaco hasta que forman burbujas*"(Cruz y Benítez, 1994:425)[42]

Tienen un conjunto de teorías para explicar el posible origen de las enfermedades, una de ellas es el *yumo*, es decir, el espíritu de un animal que se introduce en el cuerpo de una persona. Esta enfermedad puede ser de diferentes tipos en función del animal responsable del mismo, existe el yumo de lagarto, de tigre, de la serpiente barba amarilla, del rayo[43] y del tritri. El *yumo* exterioriza unos síntomas peculiares, como el dolor de barriga provocado por una especie de pelota que pareciera que se conforma en el interior de la misma. Lo detectan y curan con el soplo del humo de tabaco, el agua de crique, un hongo y con el uso de plantas medicinales acompañadas

lamento. Las guerras contra los miskitos, ingleses y españoles eran habituales, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII. Los miskitos solían esclavizar a los sumos capturados. (Conzemius, 1984: 180-185, (1932)).

[41] El chamán usa el tabaco como narcótico para lograr una condición de éxtasis, durante tal situación, se supone que entra en trance con los espíritus. También exhala el humo sobre las personas enfermas para purificarlas. No se sabe si la planta del tabaco fue introducida por los europeos. (Conzemius,1984: 195, (1932)).

[42] Estos tratamientos curativos son comunes en otros pueblos de sudamérica, según relata Mircea Eliade: sahumerios con tabaco, cánticos, masajes en la parte enferma del cuerpo, identificación de la enfermedad o del "espíritu" que la produce y extracción del objeto (Elíade, 1960: 261)

[43] Cuando cae un rayo, el aliento del rayo queda en el cuerpo de uno y aparecen enfermedades como el yumo. Los hijos también van a padecer esa enfermedad del rayo. Antes había un hombre que *encantaba* a las serpientes con hierbas y luego la enroscaba por su cuerpo si que esta le hiciera nada.

de oraciones que rezan al espíritu de la planta para que efectúe la curación. Otras veces, el remedio consiste en soplar en la barriga del enfermo, a la par que se unta con *batana,* especie de crema vegetal extraída de la brea de la semilla de la sasafra molida (IARA)[44]

El cómputo del tiempo tradicionalmente se realizaba a través de mecates simples con tantos nudos (MA) como días pensaba uno ausentarse, también utilizaban tablillas, piezas de madera y jícaras. Las distancias de un lugar a otro se expresaba por el número de "dormidas" o noches que uno consideraba estar ausente. Los indígenas, además, calculaban el año de acuerdo con el retorno de la estación seca o verano. La proximidad de una estación u otra (seca o lluviosa), la conocían por la conducta del mundo animal. Popularmente, el año era dividido en trece meses o "lunas" (WAIKO) de 29 y 1/2 días cada una, correspondiente a la duración promedio de una revolución sinódica de la luna[45].

Las artesanías colectivas que han materializado los pueblos humanos a lo largo de su historia, esta muy vinculadas a sus formas de vida, a sus cosmovisiones y a su cultura. La humanidad, a lo largo de su dilatada historia, ha satisfecho gran parte de sus necesidades materiales, mediante procesos de trabajo en los que la intervención personal del hombre, con o sin ayuda de herramientas manuales, era determinante.

En las manufacturas artesanales las mujeres y los hombres despliegan sus identidades colectivas y expresan su creatividad particular. Las normas sociales, las creencias, los valores y las ideas de una cultura penetran e impregnan la pura utilidad de los productos artesanos.

Las culturas siempre han estado impregnadas de prácticas gratuitas e ineficaces como pintarse el cuerpo o realizar fiestas en las que la

[44] Eusebio Martínez, Kraosirpe, Junio 1997, Gira TAW008

[45] Las estaciones del año, se nombra haciendo referencia a algún fenómeno natural: el florecimiento de alguna planta, las migraciones de animales o la aparición de algún viento localizado. El sistema de números es vigesimal y también por decenas. Los números altos se expresan con las palabras "bastante" o mucho", con las expresiones tales como "puñado de arena" o un "mechón de pelo". (Conzemius, 1984: 227-229, (1932))

comunidad, en las que se solía derrochar todo el excedente acumulado durante el año. Siempre elaboraron piezas de arte, preocupándose por algo más que el valor pragmático de las mismas, más bien se buscaba satisfacer ciertos placeres y comunicar algo, perseguir sólo la expresión afectiva y la renovación ritual de la identidad.

Los legados de la tradición pasada llegan a nuestros días a través de la investigación de huellas arqueológicas: enterramientos, relatos orales e investigaciones de las génesis de los objetos actuales. En el caso del pueblo tawahka, se han encontrado numerosas piezas en los enterramientos y tumbas fúnebres, pues acostumbraban a enterrar al muerto junto a sus objetos de uso personal y cotidiano: implementos domésticos, útiles de caza, de trabajo, de guerra objetos de ornato y decoración etc, a través de los cuales se ha podido recomponer la historia material y el arte popular de este grupo indígena.

Muchos objetos artesanales tradicionales han desaparecido en la actualidad, debido a la presencia e imposición de nuevos productos traídos del exterior, existen, sin embargo, otros muchos objetos que se continúan utilizando.

La *alfarería* es una de las prácticas artesanales que esta en desuso en la actualidad Tradicionalmente, se realizaban vasijas de arcilla usadas para cocinar (SIBA), jarras para guardar líquidos (SUTPANAK), tazas usadas en los festivales (SUMAI) y recipientes para fermentar bebidas alcohólicas. Se aprovechaba el fruto del jícaro como molde para hacer las vasijas de cerámica y, además, se fabricaban pipas de tabaco y pitos musicales.

La alfarería era un oficio exclusivo de mujeres. La arcilla utilizada para la realización de vasijas (SAU o SAUP) era de mejor calidad que la usada en las cocinas y estufas (SAUPI) El barro se limpiaba, se mezclaba con agua, se amasaba y arrancaba a moldearse a mano. Las vasijas pequeñas se fabricaban directamente a partir de un puñado de barro colocado en una tabla sobre la que se había puesto una hoja grande de bijagua o bijao (WI) En caso de las vasijas más grandes, las paredes se construían levantándolas en varias espirales que se agregaban hasta conseguir la altura deseada. Cuando la vasija se había secado

parcialmente, se pulía con la ayuda de una piedrecilla y, posteriormente, se disponía su secado a la sombra por varios días; por último, se horneaba (Gómez, 1997) Los hornos destinados a la cerámica (KUHUM) consistían en huecos en el suelo de tierra arcillosa donde se depositaba la leña lista para quemar. Posteriormente las brasas se retiraban, se introducían las piezas de barro y se tapaba el horno con un gran comal hasta que se cocía totalmente (Gómez, 1997)

Los objetos de cerámica encontrados en los viejos entierros abarcan desde cabezas humanas, bustos o figuras completas, hasta cabezas de jaguares, lagartos, tortugas y pájaros. Se han encontrado fragmentos de vasija de trípode, con las patas modificadas en extremidades de animales. A veces, éstas eran huecas y contenían bolitas de arcilla como sonajas (Conzemius, 1984, 1932)

En la actualidad, los habitantes recuerdan las zoomorfas vasijas utilizadas en las celebraciones para guardar chicha. Animales como la gallina, el danto, la serpiente, el cerdo, el tigre o el cocodrilo, eran los motivos que inspiraban a las alfareras en el modelado de las vasijas. Las decoraban con achiote (AWAL) y otras sustancias colorantes (Gómez, 1997)

La c*estería* es una de las tradiciones artesanales aún vigente. Los tawahkas realizan dos productos con diferentes tipos de bejuco. La WATHEINA o WAH-TAINA es un soporte redondo y plano que se suele colgar de los tejados para proteger los objetos que soporta, se realiza con las fibras del bejuco llamado SIDAM y, al tejerse, es cuando se consigue esa forma redondeada. El USLUM es un recipiente profundo formado por otro bejuco llamado MURSA y el propio SIDAM, donde se guardan las jícaras y ciertos pequeños utensilios de cocina. Presenta una forma cilíndrica y se cubre con hojas de bijao (WI) entretejidas por entre las hebras de bejuco (Gómez, 1997)

Para su elaboración, primero colocan tres venas de carrizo largas y anchas en forma de estrella, los extremos se levantan hacia arriba dándole forma a la canasta, posteriormente se emprende el trenzado de la misma con otras hebras

de carrizo que se entrecruzan entre sí. El tejido recibe el nombre de SARNI WAININ y el borde de la canasta el de KUNLAHEAH; y por último, se coloca una tapadera (AWAN LEIHNI) realizada del mismo modo que el resto de la canasta.

La *jarcia* que el pueblo tawahka utiliza se denomina majao (SAI) Tradicionalmente, del árbol del majao o WAHSO (*Hibiscus tiliaceus*) se extraía la corteza y después de tratarla, se obtenían unas hebras a modo de pita que se tejían para poder elaborar bolsas (WILI), hamacas (WAH) y matates. El majao también se utilizaba como cuerda para amarrar fardos de leña y para realizar los arcos destinados a la pesca y la caza. En la actualidad, el proceso de elaboración de las artesanías de majao consiste en la extracción de la corteza que se introduce en las aguas del río para que macere durante diez días, posteriormente, se le extrae la fibra podrida y se separa la parte interior de la corteza. Una vez lavado sin jabón, el majao se seca durante un día bajo los rayos de sol y, por último, se colorea y se teje para la fabricación de los artículos artesanales. En la actualidad, se continúan realizando bolsas, matates y hamacas de múltiples formas, además de porta sobres, trajes de baile, mantees y sombreros. Son decorados con pinturas de extracción natural (árbol de la caoba, yuquilla, blue, etc) y artificial.

La *papelería de tuno, hule e higuero* posee una larga tradición dentro de la cultura de bosque tropical. El pueblo tawahka manufactura una especie de tela crema o blanca, áspera, extraída de la corteza interna de varios árboles: el Tuno o TIKAM (*Castilla falax*), el árbol del higuero o ANI (*Ficus*) y el árbol de hule o TASA (C*astilla elástica*) Los lienzos extraídos se denominan en tawahka AMAT TAKNA, AMAT ANI y TAS BUANA o TAS AMAT, respectivamente. Para algunos autores, este objeto tiene una posible procedencia en las culturas mayas, como los famosos amates, o aztecas, y su significado esta relacionado con algunos códices aztecas (Houwland, 1984:557)[46]

[46] Se ha encontrado en el American Museum of Natural History of New York una de esas fajas de tuno, un "taparrabo", que Michael J. Clancy había recogido de la región de los Sumos, probablemente en Honduras, en 1918. Se trata de un paño de tela de cor6teza de árbol de 2.96 metros de largo y 3.45 cm de ancho. El paño presenta, tanto en el lado derecho como en el izquierdo, tres sectores pintados uno al lado del otro, de los cuales dos son de 33 cm y uno es de 23 cm de

Tradicionalmente, los tawahka realizaban lienzos de tuno con un fin utilitario, usándolos como cobijas para dormir y como vestimenta. La vestimenta tawahka consistía en el uso de una especie de poncho llamado KAHLAU o KAHLO, o IPNA o ALPARAK que se colocaban en las épocas frías. Los hombres se ataviaban con taparrabos (WAHTO o TATAI o WAHNIHNA) consistentes en una alargada y estrecha banda hechas de la corteza de estos árboles, que se enroscaba sobre las caderas, mientras los extremos colgaban por delante y por detrás. Usaban pantalones (KALANIN) y camisas (PARAK) Las mujeres empleaban el IPNA PAN o TATAI ANA, tela enrollada en torno al cuerpo hasta las rodillas y que se ataba con una cuerda (AWA) Las niñas utilizaban una especie de taparrabo (TATAI) como el de los muchachos, más ancho en los extremos. El ANATKAZNANIK era el traje que usaban los hombres para el baile y el PARAKSUTNI era el que usaban las mujeres. No se conoce exactamente cual era su aspecto exterior[47].

La cama indígena primitiva (TAKAL), consistía sencillamente en una alfombra hecha de la corteza de estos árboles, hojas de bijagua y cueros de venado dispuestas sobre el suelo, que servían como colchón o sábana (DAÑRINA) (Conzemius, 1984,1932)

El tuno de color blanco extraído del árbol del higuero era usado por los chamanes para la celebración de rituales de encantamiento. El sukia la adornaba con diseños de color rojo obtenidos de la arcilla, el carbón y de ciertos jugos naturales (Conzemius, 1984, 1932) El tuno además era usado también en las ceremonias de los muertos (Houwland, 1984)

La extracción y elaboración de los lienzos de estos tres árboles resulta un trabajo largo, tedioso y lleno de dificultades, como la vinculada al momento de

largo. La parte central del paño no está decorada en ninguno de los dos lados. Los extremos pintados del taparrabo, una vez pasados entre las piernas, colgaban por delante y por detrás, mostrando así los adornos. Los dibujos están pintados de amarillo, negro y marrón, sobre un fondo blanco o negro, de colores naturales.

[47]Las denominaciones de cada vestimenta son múltiples y no coinciden en todos los informantes. Aquí hemos optado por colocar todas las formas usadas por los actuales tawahkas y los términos recogidos por E. Conzemius a principios de siglo. (Conzemius, E. (1932), 1984. Gómez, 1997)

la obtención de las mismas, que nunca debe ser realizado cuando la luna está tierna, porque las cáscaras pueden volverse *ralitas* y llegar a resquebrajarse. Primero se marca un rectángulo sobre la superficie del árbol con un machete y, posteriormente, se levanta esa superficie rectangular ayudándose de un palo de terminación afilada. A continuación, esta lámina se raspa con el machete (PARIN), separando la superficie dura de la blanda. Se espera a que cuaje la leche de tuno y se deja una noche a remojo en las aguas del río para que se ablande. Una vez seco, se raspa con un cuchillo para sustraer la leche cuajada y se *asolea* de nuevo durante unos días. Después se lava en el río con jabón o con cloro, en el caso del tuno de higuero, y se espera a que seque, para luego pasar al *aporreado* con un mazo con la forma de una corta y gruesa cachiporra con surcos longitudinales en la cabeza (KAHKA), sobre un tronco pulido (LAN LAN)[48] El tuno es golpeado durante dos o tres horas, consiguiendo que la corteza se dilata hasta llegar a ser suave y flexible. Otra vez se vuelve a lavar en el río y se deja *asoleando* durante un día entero. Finalmente, el lienzo de turno se plancha y se corta en pedazos para darle la forma requerida[49].

Gracias a Karl Sapper, célebre etnólogo alemán, quien a fines del siglo pasado recorrió la región de los sumos o tawahkas a ambos lados del río Coco, se conocen algunos ejemplares de ornamentos que pueden ser considerados como "originales". Sapper observó en "guacales" (jícaras o calabazas) decoraciones con líneas meándricas en forma de "s", crestas y cuadriláteros (Sapper, 1900:206-210) [50]

La "calabaza", en *sumo* o *tawahka,* recibe la denominación de "sutak" una jícara decorada, en cambio, recibe la denominación de "sutak di ulna". Esto se compone de "di", que significa "objeto" y "ulna", que quiere decir "palabra".

[48] Según Exquemelín, los Miskitos aporreaban la tela de corteza contra las piedras, alrededor de 1671. (Esquemelin, 1978-1648)

[49] Este mismo proceso es utilizado en Oceanía y mazos de forma de forma son empleados para elaborar telas de corteza, conocidas con el nombre de "tapa", aunque el árbol usado es una especie de mora.(Conzemius, (1932), 1984)

[50] La jícara encontrada poseía una decoración ya no practicada, que consistía en tres fajas ornamentalmente distintas: Una "faja interior" compuesta de cuatro campos en forma de segmento separadas por líneas que se cruzan rectangularmente, otra central (5-6 cm) y una faja mayor (5cm) Los otros dos campos muestran figuras de torbellino adornadas con puntos.

La mejor traducción sería "representación narrada". De ese modo, las representaciones de las obras de arte de los indios no son otra cosa que cuentos escritos por medio de dibujos, así como era la pintura europea de la Edad Media temprana, poemas tallados en piedras o pintados. Dibujos similares se pueden también observar en las fajas de tuno.

Los dibujos de este paño de tuno se asemejan de una manera sorprendente a los adornos de la jícara descrita por Sapper. En cinco de los seis sectores pintados los motivos son casi iguales: todos muestran espirales o "torbellinos" que corresponden enteramente a aquellos de la franja inferior. La diferencia consiste solamente en que las espirales no "se juntan" ni "giran en la misma dirección", sino que presentan la forma de una "S" horizontal. La cara contraria del paño presenta en cada uno de sus tres campos pintados una "espiral doble" en forma de "S " horizontal, que, sin embargo, varía un poco en su forma[51].

Estos diseños geométricos de trazos y puntos, lo mismo que algunos elementos figurativos, también fueron observados por Walter Lehmann (1920) en una camisa de algodón, adornada con plumas, hecha por los *sumos panamaskas* que se encuentra en el Völkerkunde-Museum de Berlín. Recuerdan, además, a los dibujos rupestres que con frecuencia se encuentran en esta región de la Mosquitia.

Estos trazos, además de poseer una función ornamental, seguramente entrañaban un significado determinado, así como los collares de perlas de los sumos, que en su mayoría presentan dibujos geométricos (serpientes, lagartijas, grupo de remeros, etc) Para Mantillo Villa, estudioso de las culturas mesoamericanas, la cruz, la espiral, el círculo, etc, tienen sin duda un carácter universal que pueden simbolizar el agua, la fecundidad, el nacimiento y la

[51] El primer campo, muestra sobre un fondo negro una "espiral doble" de color marrón en forma de "s" con puntos negros y un borde blanco, acompañada en la parte superior e inferior de una y de dos "semillas", respectivamente. En el segundo campo hay una "doble espiral", un poco mas gruesa y de color amarillo, adornada con un borde blanco y con puntos negros, e igualmente sobre un fondo negro; arriba y debajo de la espiral se encuentran "semillas" y en tres de las cuatro esquinas hay pequeños círculos con un borde blanco. El tercer campo, muestra nuevamente una "espiral doble" en forma de "S" de color marrón con borde blanco y puntos negros, también sobre un fondo negro. Los tres campos están separados uno del otro por medio de líneas gruesas de color marrón.

vida, pero siempre "... *Lo perdurable y lo permanente tanto en las cosas de la vida material y sus causas, como en el orden esotérico y misterioso"* (Mantillo, 1965)

Otras sugerencias interpretativas de los adornos de tuno (Krichoff, 1948:219), apuntan de nuevo a la idea de las semillas, completadas con las espirales que vendrían representando el proceso de germinación. La calabaza es uno de los recipientes más usados por los twahkas. Además de sus múltiples empleos, se utiliza para guardar semillas y granos de toda clase, para sembrar los campos, para la preparación de la chicha y para guardar ofrendas para los muertos en las tumbas. Las más bellas son usadas además en ritos y ceremonias religiosas. Todos parecen coincidir en que estas decoraciones relatan los ciclos de la naturaleza (siembra, lluvia, germinación y cosechas), pues la forma de pensar de este grupo étnico esta muy ligado a la naturaleza.

Llama la atención la coincidencia entre los ornamentos del *tuno* con la cerámica llamada Coclé que comparte los adornos de espirales dobles con forma de "S". La cultura Cloqué se desarrolló en la península de Asuero (Panamá), es innegable su vecindad y proximidad con los tawahkas, máxime cuando los dos grupos pertenecen a la familia lingüística *Macro-chibcha.* Los relatos orales de los tawahkas, recuerdan muchas veces las largas migraciones que tuvieron que sufrir como pueblo, por ello no es extraño que tuvieran contacto directo con esta los habitantes de la cultura Coclé, que extendieron sus negocios desde el norte de Sudamérica hasta México.

La *madera tallada* es otra de las prácticas más extendidas entre los tawahkas en la actualidad. Los pipantes (KURIN) los hacen los hombres de las comunidades, son botes largos y angostos de fondo plano que cala poco agua, por lo que es particularmente adecuado para navegar en riachuelos poco profundos. Tanto la proa como la popa se proyectan en forma cuadrada, a manera de pequeña plataforma. La proa lleva un agujero donde se inserta una pértiga, perpendicular al fondo del río para amarrar el bote en las riberas.

La madera de los pipantes se extrae en época de luna llena de los árboles como el cedro o *SUJUM (Cedrela sp*), la caoba o YULO (*Swietenia macrophylla*), el guanacaste o TUBURUS (*Enterolobium cyclopcarpum*), la ceiba o PANIKI (*Ceiba pentadra*) y la Santa María o KRASA (*Calophyllum brasiliese*). El ahuecado del tronco para tallar el pipante se lleva a cabo en el propio monte, utilizando hachas (KI), azuelas (PARIN) y gurbias (ALWIK), para terminar de pulir los lados. A veces se aplica la quema de las paredes del pipante para ayudar a ahuecarlo y con el fin de que éste se conserve mejor. La anchura de la canoa crece al colmarla con agua durante varios días.

Las canoas[52] se impulsan con largas varas o palancas (KAHA PAN) o con remos (KAWAI) hechos de madera de cedro o caoba (Conzemius, 1932:1984) Los tawahkas construyen balsas (PALA) amarrando un cierto número de troncos de balsa u otros maderos livianos, con la ayuda de bejucos u otras fibras vegetales. La madera sobrante de caoba o cedro, es aprovechada para realizar camas, mesas, sillas (SIR), taburetes (SINI), pequeños banquillos de madera zoomorfos[53] y bateas (BAUL) para buscar y limpiar el oro de los ríos.
Los *implementos domésticos* de madera se caracterizan por su funcionalismo: molinillos o *wabuleros* (WAKISAWAJININ) con formas de animales en su extremo superior; platos (PLIT) fabricados de maderas livianas, cucharas de madera (ISPUM), morteros (UNUH) de diferentes tamaños, mazos para pilar (UNUHTIN) y mazos para golpear la ropa al lavarla (TAN TAN) Otro de los implementos domésticos utilizados para la siembra de los cultivos es una especie de palo alto puntado que lleva incorporado un guacal (SUTAG) Para colar el jugo de la caña de azúcar se utiliza un implemento denominado LIHNINA, colador conformado por un guacal agujereado usado también para preparar la chicha, de manera que el exceso de agua pueda escurrirse, y el oxígeno necesario para la fermentación de los granos pueda penetrar permanentemente. De esta manera, los granos se conserban y pronto empiezan

[52] Antiguamente, empleaban velas de algodón nativo. Puede que fuese una introducción europea. (Conzemius, 1984: 334 (1932))

[53] Los metates (arte lapidario) que se encuentran en estos depósitos se sostienen en tres patas largas, generalmente cubiertas con diseños geométricos y presentan, al frente la cabeza de un animal. (Conzemius, 1984:100 (1932))

a germinar. Las pipas (ACAPANA) se elaboran con madera de corozo y de BABIL KASNA para hacer el palo (Gómez, 1997)

La *vivienda tawahka* (UHU) tradicional se construía sobre el nivel del suelo. Colocaban hoja de suita en el tejado trenzándola por entre los soportes de madera y con un azadón, nivelaban el suelo para aplanarlo Se cercaba con palos para que los animales no entraran y las paredes se fabricaban con tarro (SUKU) atado con cuerdas de pita (AWA) (Gómez, 1997) Actualmente las casas están hechas de madera, techadas con hoja de suita. Suelen elevarse sobre cuatro pilones de palo y en su interior existe una distribución dual, un cuarto sirve como sala y otro como dormitorio.

La j*uguetería* en madera, destinada a los niños de la comunidad, consta de pipantes pequeños, remos pequeños, figuras de animales de diminuto tamaño (PANKUSNA), mazos en miniatura, culebras de madera y pequeños asientos.

Los *implementos de cacería* son utilizados en la actualidad y poseen diferentes formas en función del uso al que van destinados. El árbol de *guayabillo* (LIMNA), el *quita calzón* (AWANAK) y la *caña brava* (DAPA) se utilizan para hacer flechas. Las flechas poseen diferentes formas y nombres en función del animal al que va destinado. SIBAM se destina a las que se utilizan para cazar jaguillas, el UBO se destina a los pájaros. Para matar pescado se usa una lanza de madera de pejibaye o de hierro (TRISBA), con ganchos en los extremos para agarrar mejor a la presa. Los arcos (LAS) se fabrican con madera de pejibaye o SUPAH (*Guilielma utilis*) al igual que las puntas de flechas. La cuerda de los arcos se suele hacer de pita (AWA)

Los tawahka, como otros grupos indígenas americanos, se valían de una extraña técnica para mejorar la eficacia en las actividades de caza, pues usaban una especie de pito (MALKAWIAKNI) realizado con madera de cedro espino (PANKALKAL) o con palo de cortés (AUKA) Al chiflarlo, los animales corrían hacia el lugar desde donde se estaba emitiendo el sonido, facilitándoles la labor a los cazadores (Gómez, 1997)

Los *instrumentos musicales* tawahkas son muy similares a los utilizados por el pueblo misquito. Uno de los aparatos tradicionales tawahkas es la flauta de pata de cangrejo (KUKUBILA), que se realiza con la tenaza del cangrejo. El sonido que emite este instrumento recuerda al de las ocarinas tradicionales. El caparazón de la tortuga (KUASUNTA) es otro instrumento que se realiza con la extracción de la materia orgánica del caparazón de la tortuga. La flauta (BRA) está conformada por un palo de carrizo (AWAN) Se le hacen cuatro agujeros con un clavo caliente. La boquilla se realiza con cera de abeja y una pequeña laminilla de guacal a modo de flauta travesera. El arco del LUNGKUN se efectúa con caña brava (DAPA) o con madera de pejibaye (SUPAH) El hilo del arco se compone de cuerda de pita (AWA), a cera de emérito (abeja pequeña) para untar en la cuerda, buscando mejorar su sonido. Se tañe con un pequeño palo de cualquier árbol. El Tambor (DRUM) se realiza con madera de caoba o de cedro (más liviano) Se forra con cuero de venado o de watusa (Gómez, 1997) La maraca (INSUBAK) esta hecha de guacal relleno de piedritas donde el extremo que une a este fruto con el árbol se utiliza para colocar el mango de madera tallada.

La *decoración corporal* consistía antiguamente en que las mujeres y hombres se untaban el cuerpo con brea de ocote para espantar moscas y zancudos. Las mujeres decoraban sus rostros y pantorrillas con brea de ocote (color negro) y el achiote de color anaranjado (B*ixa orellana L*) El achiote es una semilla que se cuece para extraer un material rojizo, que se cuela y coagula, añadiéndole las hojas del árbol *tiswat* o las semillas de *ojo de buey* (M*ucuna sp*) Se guarda en pequeñas jícaras que se cuelgan de las vigas de la choza. Antes de usar el pigmento, este se diluye con aceites vegetales nativos y las mujeres, lo aplicaban con ayuda de pequeñas astillas sobre la nariz, las mejillas el mentón y la frente. Alrededor de 1924, las hembras usaban la flor de wasimo (WIUJNAK), las orquídeas o la flor del carbón (SIRSIR) como adornos. Con estas flores y un bejuco (WIUJNAK) hacían diademas de botones (IMPUTTAKNI) que desprendía un agradable perfume. Con la semilla del *vilaumok* hacían pulseras y collares. Con un clavo les perforaban un agujero e introducían pita (AWA) para construir la pulsera o el collar.

En los días festivos, elaboraban lazos blancos con algodón y lo amarraban a los tobillos y los brazos[54] . El teñido e hilado del algodón y el tejido de la ropa era labor exclusiva de las mujeres. El algodón se usaba tradicionalmente para tejer taparrabos y vestidos (KIÑKURA), cinturones, ceñidores, hamacas y bolsos para municiones. Hilaban con una sencilla rueca hecha de madera de pejibaye, terminada en punta y se le añadía un contrapeso de roca dura (KUPA) Las hebras de algodón se hilaban con esta rueca y se tejía sobre un telar horizontal (KILNIN) muy semejante al que muestran los códices mexicanos[5556].

Los *tintes naturales* que se encuentran en la zona del río Patuca se caracterizan por su diversidad y la calidad de los tonos producidos. Sirviéndose de numerosas cortezas de árboles y de hojas y tubérculos que conviven en la zona, los artesanos obtienen gamas de colores de los que resalta los múltiples tonos marrones y negros. Los tintes naturales eran utilizados para teñir plumas, pintar las puntas de las flechas, pintarse las caras en ocasiones especiales y decorar vasijas de barro. La pintura negra y roja se utilizaba para ornamentar el cuerpo, pero más frecuentemente para proteger la piel de las picaduras de ciertos insectos, de los rayos solares y aún del frío. El color negro era utilizado por los hombres y el rojo por las mujeres. El pigmento rojo se obtenía de las semillas de un pequeño árbol o arbusto, llamado achiote (B*ixa orellana L)* que las mujeres aplicaban sobre la nariz, las mejillas, el mentón y la frente, dibujando líneas, puntos y rayas, formando a veces diseños geométricos (Conzemius, 1984, 1932)

El color negro estaba reservado para los hombres. Lo obtenían principalmente de las resinas derretidas de ciertos árboles como el hule (C*astilla sp*), el cortés (T*ecoma sp.)* o el ¨tunu¨. Los hombres se embadurnaban todas las partes

[54] Desde temprana edad, las mujeres sumus ataban una liga de algodón apretadamente arriba del tobillo y otra debajo de la rodilla para adelgazar las partes de las piernas así constreñidas, mientras los músculos del tobillo se hinchaban hasta un grado anormal. Esta costumbre (al igual que la de aumentar los lóbulos de las orejas), ya se había observado en los Kukra de Corn Island (XVII) y por algunas tribus Caribes de América del Sur. Antiguamente, también los sumus se limaban la dentadura hasta dejarlos agudos, se realizaba colocando un cuchillo detrás de los dientes y golpeándolos con una piedra. Los sumus también deformaban la cabeza de los infantes con una pieza de madera que ataban a la cabeza, buscando aplanarle el cráneo por motivos estéticos. Se cree que la circuncisión era practicada por algunas tribus sumus. (Conzemius, 1984: 71, 72 y 73 (1932))

[55] (Conzemius, 1984:55,56 (1932) Gómez, 1997. González, 1996)

desnudas del cuerpo y nunca usaban los diseños bonitos que las mujeres lograban con el tinte de achiote. Otra de las formas tradicionales de teñido se realizaba en las plumas de las loras, que usaban como adorno, éstas se pintaban en tonos amarillos y rojos, usando una técnica habitual en muchos pueblos de América del Sur, que consiste en extraer la secreción de la piel de una ranita (D*endrobates tinctorius*), restregándolas en la piel de las loras, haciendo brotar nuevas plumas de color rojo-amarillento. Los tintes naturales se utilizan en la actualidad con el fin principal de teñir lienzos de tuno y majaos (Gómez, 1997)

El *Árbol de Guayabillo* (*Terminalia chiriquensis*), denominada LIMNAH por los tawahkas y LABINA por las comunidades miskitas se utiliza para obtener color negro[57]; Del Árbol *Indio Desnudo* (*Bursera simarouba*), denominado en el idioma tawahka LIMBI, se obtiene un color negro-café. Este árbol se encuentra en la orilla de los ríos. Se utiliza su concha, la cual es hervida para extraerle el color; Del árbol del Kerosen (*Tetragastris panamensis*), denominado SAKAL en tawahka y SAHKAL en miskito , se obtiene un color rojo-café[58]; El *árbol de la caoba* (S*wietenia macropylla*), denominado YULU en tawahka y YULO en miskito, es un árbol grande de hojas compuestas y flores blancas que crece en los bosques, y el *árbol de uña de gato (Uuncaria tomentosa),* denominado KUTKUT en tawahka y RAHRA en miskito, se usa para obtener el color rojo-marrón[59]. La **y***uquila*, denominada TUYLALAH en lengua tawahka y miskita tiene un uso exclusivo dirigido a la obtención de tintes amarillos, pues esta raíz no es comestible[60]. Del arbusto silvestre *Blu,*

---

[57] Es un árbol grande, de hojas pequeñas y flores pequeñas y blancas. El proceso de extracción del color negro, se realiza mediante el cocimiento de la corteza de este árbol durante un periodo de dos horas. En esa agua se introduce el tuno o el majao durante una hora y posteriormente se saca. Se suele enterrar durante un día en lodo negro para que el tuno y el majao recojan color, posteriormente se lava y se deja secando bajo os rayos del sol

[58] Árbol grande de una altura de 12 a 15 m. Posee unas hojas opuestas y compuestas de 7 hojuelas. Toda la planta tiene un olor a kerosina. Al cortarla, sale una leche blanca y la madera se transforme hacia un color rojo. Las flores son blancas. Para extraer el tinte, se corta la corteza, se pone en agua y se cuece hasta que se extrae el color, el cual puede variarse añadiéndole un punto de ceniza si se desea de color café oscuro. Para obtener el color café claro, se deja en un punto intermedio entre los dos anteriores

[59] Este es un bejuco que se extiende encima de otras plantas. Posee un tallo con espinas grandes y flores blancas. Crece en los guamiles y en los bosques. Se usa tanto el bejuco como las hojas. La corteza se corta, se pica y se cuece junto a las hojas, durante hora y media hasta teñir el agua. Se introduce el tuno o majao durante unas horas hasta que agarran el color perfectamente. Luego se colocan al sol para que se sequen.

[60] Es una planta cultivada que no se encuentra de forma silvestre, por lo que se cree que su siembra no es casual, algunos informantes opinan que comenzó a utilizarse hace veinte años por personas que estaban trabajando el tuno como producto artesanal comercial, aunque otras versiones apuntan a un origen tradicional. Esta raíz se extrae en cualquier

también introducido o recuperado por el colectivo vinculado a la Iglesia Morava en los años sesenta, se extrae el color azul[61]. El k*uamo pata* es un arbusto silvestre que se encuentra cerca de las comunidades[62]. Las *hojas de lantas* o DISAPA**,** se cuecen y en ellas se introduce el majao. Solo se utiliza en la zona tawahka. Se obtiene un color rojo.

Del árbol de hule o TAS (C*astilla sp),* los indígenas extraían leche para impermeabilizar telas y lienzos de tuno. El proceso de recolección se realiza con la ayuda de una rústica escalera de bejuco para colgar de los árboles. Rasgan la corteza con un machete o cuchilla en forma de pico de guara (AWANAN), haciendo incisiones en forma de V, con la punta hacia abajo. Tales cortes se practican en toda la longitud el tronco, envolviendo casi todo el árbol. En la base de estas incisiones se insertaba una espita que drenaba el látex hacia los recipientes. En cuestión de media hora, toda la leche blanquecina era exudada por el árbol. Posteriormente, se cuela la leche con una red muy tupida (LANIN o TASNANIN ASNINA) para limpiarla de las astillas de madera y otras impurezas. Se amarra la manta o tuno con pita de majao a un soporte hecho con palos (IRISCASNIN), tensándola para templarla bien. A la leche de hule se le añade azufre o ceniza colada. Con una pluma de gallina, se unta la manta con la leche. Se deja *asolear* directamente bajo los rayos del sol durante media hora. Se baña la manta en la leche del hule varias veces. Se deja secar al sol durante dos horas. La manta se introduce en el río durante dos horas para extraerle la lejía. Se *asolea* de nuevo y ya queda totalmente impermeabilizada. Más tarde, otras compañías tuneras estuvieron asentadas en la Mosquitia desde 1954 hasta 1964. Se dedicaban a picar tuno para exhumar su leche. Esta se introducía en sacos

---

época del año, se lava, se ralla, se coloca en agua cocinando y se exprime para sacarle el color hasta que el agua queda completamente amarilla. En este líquido se introducen las tiras de majao y los lienzos de tuno durante una hora hasta que absorbe completamente el color.

[61] Es un arbusto de un metro de altura que no crece de forma silvestre sino que se debe sembrar (la trajo de Nicaragua donde se usaba para teñir) La hoja del blu se pone a cocer hasta que el agua se tiñe, después se exprime la hoja y se cuela. El tuno y majao se introduce en el tinte durante una hora aproximadamente y después se pone a secar. Se puede reutilizar el agua para obtener un azul mas claro.

[62] La fruta es pequeña y redonda, negra e la parte exterior y violeta en su interior, se obtiene un color violeta-azul. Tiene una semilla de cáscara fina, color café y carne blanca. Al exprimir el fruto, se extrae un liquido color violeta claro. El color azul se obtiene del fruto maduro, la época de recolección es el mes de Mayo.

hulados (MALAPOK) para acarrearla hasta unas fosas hechas en la tierra, donde se introducía la leche. Posteriormente, tapaban estos nichos con hojas de la zona.

La artesanía tawahka a sufrido los procesos de "modernización" que han traído nuevos materiales desconocidos anteriormente para ellos (recipientes de plástico, metal, ropa occidental, etc) que en algunos casos han desplazado los tradicionales instrumentos, y en otros, se ha producido una convivencia. El fenómeno industrial más importante ocurrido en la zona, que introdujo las lógicas de producción industrial, la monetarización económica y la comercialización capitalista, se produjo en el siglo XIX y XX, con la entrada de la industria del caucho, al igual que en otras zonas de selva americana (Amazonas, el Chocó colombiano, etc)

El encuentro frecuente con agentes del mundo occidental se produjo en los años cincuenta y sesenta, a raíz de la llegada de religiosos norteamericanos a esta región, los cuales intentaron organizar la producción artesanal. El diseño de artesanías de *tuno* y el *majao* basadas en objetos totalmente occidentales (carpetas, tarjetas de Navidad, sobres, bolsos, sombreros, manteles, cuadros, etc) modificó el sentido en el "valor de uso" de esta artesanía. El abandono de los usos tradicionales por la gran mayoría de la población es, en estos momentos, patente. La recuperación que se produjo de la elaboración del tuno, se redefinió de un nuevo modo, con un "valor de cambio" consensuado desde la cultura de consumo occidental, para quien ésta se produjo. En este mismo sentido continuó el proyecto internacional de Promoción, Rescate y Producción de las Artesanías Indígenas y Tradicionales de Honduras (PROPAITH)[63], que desde el año 1994 hasta la actualidad, propone diseños, organiza talleres con las artesanas y comercializa estas artesanías en los mercados nacionales y norteamericanos.

Hoy, se sigue navegando por el río Patuca con los pipantes fabricados al modo tradicional. Los implementos domésticos conviven con el nuevo instrumental y se sigue pescando y cazando con flechas y arcos. Los

[63] Financiado por Naciones Unidas, la cooperación española, sueca y francesa en colaboración con el Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

instrumentos musicales están en vías de desaparición, solo vive un *luthier* en la comunidad de Kraosirpe, D. Isidro, uno de los "ancianos" tawahkas.

En el año 1997, PROPAITH realizó "talleres generativos"[64] en las comunidades tawahkas, donde se pretendía incentivar las dotes artísticas de las mujeres, propiciando la autoría indígena en el diseño de artesanías con motivos culturales propios. El resultado fue una serie de manufacturas de estética *naïf* que encontraron dificultades para su venta en el mercado externo, pese a ir acompañadas de un relato donde se explicaba la creencia en la que se basaba el motivo.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[64] En los años 60, en países como Méjico o Nicaragua, se intentó extender el arte a la población, a través de la *contextualización pedagógica*, los museos se llenaron de carteles instructivos y señales. Se intentaba devolver la *acción al pueblo*, formar talleres de creatividad popular, no pretendiendo popularizar solo el producto sino los medios de producción, como fue el caso de la experiencia plástica en la Isla de Solentiname (Nicaragua) dirigida por el artística, religioso y político Ernesto Cardenal.

IV.9. COSMOVISIÓN Y CAPITAL SIMBÓLICO DEL PUEBLO TAWAHKA.

La matriz cultural colectiva el pueblo tawahka está estrechamente ligada a la conservación y uso sostenible de los recursos naturales de sus tierras ancestrales. Ellos respetan las leyes que rigen a la madre naturaleza e intentan mantener un equilibrio ecológico en su forma de producción. La dependencia mutua de este pueblo con el ecosistema y sus ciclos y fenómenos, se manifiesta, prácticamente, en todos los aspectos de su vida y en su sistema de creencias mítico- religiosas y culturales.

Una leyenda sumo traza el origen de grupo en los cerros Kaunapa, sobre la margen izquierda del río Patuca, un lugar donde se dice existen ombligos petrificados[65]. Según una tradición recogida hace tiempo, la cosmogonía tawahka relata que el mundo fue creado por dos hermanos, de los cuales el mayor se llamaba PAPAÑ:

"... Una vez que los cerros, lagunas, río y sabanas fueron traídos a la existencia, los dos hermanos comenzaron a remar en el río, montados en una canoa. Al cruzar por un caudal, la canoa calló, ambos buscaron la orilla a nado y allí hicieron una hoguera donde asaron unas mazorcas de maíz encontradas en el bosque. Cuando prepararon el alimento, lanzaron los olotes al suelo, los cuales se transformaron inmediatamente en animales; otros, cayeron en el agua y dieron lugar a los peces, mientras el resto quedó en el aire como pájaros. Embobados por todo esto, PAPAÑ no se percató de que su cuerpo ardía, cuando estaba quemado, su cuerpo comenzó a elevarse sobre la tierra, hasta que su hermano menor lo vio solamente como una gran mancha redonda e incandescente. De este modo llegó a transformarse en el sol (MA) Cuando el pequeño estaba atento a su hermano, también se prendió fuego y empezó a elevarse, pero rehusando seguir el destino de su hermano, forcejeó soltando toda una serie de chispas que se regaron en el firmamento. Así se

[65] Sobre la margen derecha del río Coco, opuesta a los cerros Yaluk, están ciertas rocas que se suponen ser los restos petrificados de un gran sukia sumu, llamado Panamaka, que vivía en dichos cerros. (Conzemius, 1984: 259 (1932))

originó la luna (WAIKO) y las estrellas (YALA) Los sumos se consideran hijos de PAPAÑ, quién formó los rayos[66]*"*

Los tawahkas conservan una cosmovisión de carácter *ambientalista*, que se define por la concepción de que todos los fenómenos naturales existentes en el mundo poseen un *dueño* o *amo*, lo que significa que es una obligación religiosa o mística para este pueblo la práctica ritual de "pedir permiso" a los "propietarios" de los peces, de los animales de la selva, de los cerros y del bosque cuando se va a hacer uso de los mismos. Para el indígena, su acción se encamina a estar en equilibrio con el cosmos y la naturaleza.

"... Para nosotros todas las criaturas de la naturaleza tienen un dueño(...) Para conocer a un dueño de un árbol, se debe ir al monte a la tardecita, cuatro viernes seguidos, llamarlo y tener valor, porque sino no va a salir contesta." (Isidro Martínez, 1997)

El control socio-cultural que supone este sistema de creencias garantiza la supervivencia y el uso sostenible del entorno natural, evitando las actitudes sobre-explotadoras y depredadoras respecto al ecosistema ecológico que los envuelve y que permite su reproducción en el tiempo.

Los tawahkas creen que los ríos, los bosques y las tierras forman parte del total que ellos llaman "panpas", el bosque, que es el universo de recursos de que derivan su subsistencia. El *panpas* es visto como un gran todo, dónde los fenómenos, incluyendo el hombre, están conectados entre sí. Para ellos, es posible engendrar o detener la lluvia o el viento a voluntad de los hombres y de los animales, o por la agencia de los espíritus, pues toda cosa en el *panpas* tiene un dueño y para hacer uso de ella el hombre necesita el permiso del "propietario" del fenómeno. La extracción excesiva de un

[66] Este cuento también lo recoge Gotz von Houwland a principios del siglo XX. En Houwland, 1987. En la tradición clásica romana (Rómulo y Remo) y también en la maya, los mitos de origen suelen recurrir a la figura de los dos hermanos o gemelos, al igual que la creencia de un pasado diluvio, compartida por tawahkas y cristianos. Conzemius, 1984: 262 (1932) Una versión "modernizada" de este relato se encontró en Chiapas para explicar el origen del Subcomandante Marcos: *"... Un extranjero (un gringo) integrado en la comunidad maya, tomó esposa y tuvo de ella dos gemelos antes de regresar a su país. La madre murió poco después y el padre también, pero dejaron una herencia suficiente para cumplir la voluntad de que los educaran en un colegio en Suiza: Cuando cumplieron seis años un mensajero vino a llevárselo a ese país lejano. Años más tarde uno de los gemelos murió y*

recurso natural, rompe la buena relación entre el hombre y los espíritus dueños de la naturaleza.

"... Había un hombre que le gustaba tirar. Acompañado de tres personas, habían matado tres jaguillas. Les dijo: -"Llevamos una jaguilla cada uno". El hombre tirador como el personal no había matado, siguió atrás de las jaguillas, siguiendo las jaguillas, llegó a un lugar que había hueco de una piedra que por allí se habían entrado las jaguillas que por allí se habían sentado, se fue persiguiendo y salió de una casa. Encontró con una señora que era la dueña de las juagillas, pues le dijo la señora: -"Solo usted me esta haciendo daño con mis chanchos, tanto tiempo que has herido mis chanchos, cuando vienen, yo lo está cerrando, usted es mala gente. Se queda detenido a partir de este momento hasta que yo le diga cuando puede irse". Pues se quedó el hombre, le preguntó: -"¿Quiere mujer?" Y le contestó que no: -"Esta bueno", dijo la señora. Y un día se había ido a la labor, el hombre se quedó solo y en la casa había una tinaja de barro tapado, que le había dicho que no lo destaparan, y, por curiosidad destapó la tinaja para ver que es lo que tenía. Al instante la señora ya se había dado cuenta y le dijo: -"Traiga agua", y el hombre se quedó asustado. Al rato llega la señora y le dice: - "¿Qué oyó?", Le dice, -"No, nada", le dijo el hombre; –" No", le dice, -"Algo ha escuchado, aja, usted si siente eso, si quiere ir, vaya, dígale a las juagüillas que muera uno", y el hombre se va y le dice a las juagüillas, - "¡Mueran cuatro!", y se murieron las juagüillas, y le dice la señora: - "Yo solo uno te dije", los tres porque pues cumplió las órdenes y solo murió una jaguilla, y luego había unos palos de zapote, le dice: -" Baje un zapote" y hizo lo mismo como con las juagüillas, pues se callaron varios sapotes y le ordeno que pagaran otra vez al árbol, y así sucesivamente siguió con el palo de guanabana, de manera que no se conformaba con uno si no que quería traer bastante, pero la señora le ordenaba solo una de cada cosa. Pues logró conseguir una de cada cosa, y la señora le dijo: -" Mañana te voy a mandar, pero usted no debe contar lo que ha visto aquí, ni a su señora, hermano, a nadie por completo, si llega a contar esta cosa, usted se va a morir". Regresó el hombre, un día empezaron a beber chicha y contó todo lo que le había sucedido, pues esa misma noche, amaneció muerto por no cumplir los órdenes de la dueña de los juaguillos" (Ángela Rosa, 1997)

La cosmovisión tawahka se expresa en numerosas normas, obligaciones y tabúes. Así por ejemplo, existe un tabú sobre cazar al mono aullador, y cuando alguien viola esta regla, los espíritus aseguran que esa persona no comerá carne en mucho tiempo. La quema de amplias extensiones de bosque origina el descontento de todos los espíritus del *panpas*, sin

el otro regresó al pueblo, cuya lengua hablaba todavía, donde la gente lo reconoció como uno de los suyos". (Le Bot, 1996: 14)

embargo, si el hombre cuida su relación con los dueños del panpas, esto les certifican abundantes cosechas, animales, fibras, medicinas, madera, etc

La interrelación hombre- naturaleza es muy fuerte e la cultura tawahka. Los elementos naturales ocupan esferas de gran importancia en sus concepciones culturales. Una de estas creencias está relacionada con la luna. Cuando se produce un eclipse lunar, la comunidad prorrumpe a gritar y a desencadenar toda clase de ruidos, tocando campanas y aullando, con el fin de "que no se coman a la luna", y se vuelva a recomponer. Dicen los viejos que cuando no se *"hacían bullas"*, la luna *"no se alumbraba"*, se quedaba oscura hasta que "*se componía otra vez"* (Gómez, 1997; Conzemius, 1932) Los eclipses de luna (*waiko nawa kaswe*) se desencadenan cuando el jaguar devora al astro en la noche. Durante este fenómeno, los tawahkas se reúnen para asustar al felino y alejarlo, disparando flechas, levantando grandes hogueras y sonando los tambores, lo mismo ocurre cuando el eclipse es de sol (*ma nawana kaswe*) [67] (Chevalier y Gheerbrant, 1997:432)

Como para el indio tawahka, todos los fenómenos de la naturaleza poseen un dueño, la práctica ritual de "pedir permiso" a los dueños de los peces, animales, cerros y bosque, es muy frecuente.

"... Una vez una señora tenía una nieta. La señora le gustaba pescar, pero en esto, ella no conseguía pescado, pues un día estaba pescando y de pronto sale un hombre del río y le dice: -" Señor, usted pesca mucho y no consigue nada, pues vengo a ofrecerle pescado a cambio de su nieto", pues la señora aceptó la propuesta y le llevó de toda especie de pescados en el pipante, y el trato era de que dentro de cuatro años tenía que llevar a dicho nieto, pues recorrió el tiempo y llegó el momento del trato y le dijo a la mujer: -"Pues hoy vengo a llevar su nieto y" y a señora le dice al nieto: -"Nieto, vaya, tráigame la pipa que dejé en el pipante", pues se fue el nieto y la sirena le quiso agarrar y se escapó el niño y se

[67] Otras creencias de los tawahkas se relacionan con los amuletos, supersticiones, ciclos biológicos naturales, etc Por ejemplo, la PARLAMA es el pecho de la tortuga, con una forma de cruz irregular, a la que se le atribuyen cualidades referentes con la protección de los hogares, pues espanta los venenos y los "males". Los CHAUIS son los gemelos de las comunidades, considerados capaces de mejorar el rendimiento de un árbol de coco, favorecer el crecimiento del cacao, o fertilizar a los árboles frutales, hasta sus ropas poseen propiedades, por eso se cuelga en los árboles para mejorar el rendimiento de éstos. Todas las culturas y mitologías testimonian un interés particular por el fenómeno de los gemelos, pues simbolizan el estado de ambivalencia del universo mítico (Chevalier et al, 1997:526) Las mujeres con la *menstruación*, tradicionalmente se retiraban a una casita apartada y suspendían sus obligaciones familiares habituales, a los 6 y 7 días salían a bañarse. Solían tocar el LUNKU o tocar la flauta (BRA) mientras estaban retiradas (Gómez, 1997) Las mujeres con el periodo, no podían contemplar los ojos de un chamán porque podían provocarle la muerte.

fue donde su abuela y le dice: -"¿Por qué no me avisó que tenían ese trato con la sirena?, Pues ya dentro de cuatro años voy a ir de forma voluntaria". Pues ajustando los años, el niño se fue al río a vivir con la sirena y nunca volvió hasta el día de hoy"(Pastor Sánchez, 1997)

Los tawahkas creen en un ser supremo, el padre-sol o MA-PAPAK que mora en el cielo y es quien creó el mundo y a sus habitantes, pero no posee mucha influencia sobre la vida del hombre, por lo que no se le rinden muchos homenajes. El "rito" es un dispositivo para neutralizar la heterogeneidad, reproducir autoritariamente el orden y las diferencias sociales, que junto con el "mito" actúa como articulado entre lo sagrado, es decir, lo que desborda a la comprensión y la explicación del hombre y lo que excede su posibilidad de cambiarlo, y lo profano (García Canclini, 1992)

Ciertos "seres sobrenaturales" y cuerpos celestes habitaron antes la tierra que los seres humanos, como el sol o MA, el trueno o ALWANA, la luna o WAIKO, el arco iris o WAYAULI, las estrellas y los planetas o YALA y las pléyades o KALPAS, los cuales viajan en canoa por el firmamento. El dios del trueno asistió el primer hombre en la tierra, quien creó al mundo y lo gobierna a través de las estaciones[68]. Según un relato de origen, un "planeta brillante", venus en cierta posición vespertina que se advierte un poco más arriba de la luna nueva, era originalmente una muchacha que fue erguida por la punta de los dedos de UDO, el dios lunar.

Más poderosos que dios o que otros seres, se considera a los espíritus malignos o WALASAS que habitan en los cerros, cuevas, pozas etc, responsables de las enfermedades y la muerte. Con la muerte de una persona, el cuerpo material se disuelve y queda en libertad para vagar y hacer travesuras, hasta que son

[68] Un relato de interés narra la historia del trueno o ALWANA, que dios MA-PAPAK envío a la tierra como su representante para instruir a la gente en técnicas productivas. Un día mientras estaba ausente, un espíritu maligno llamado KIAWA le robó la esposa, mientras él plantaba árboles en una roca, en un lugar llamado hasta la fecha ALWANA. Trueno corrió a rescatar a la esposa, lucho contra KIAWA quien se transformó en una boa constrictora (WYAIL), tragándose a su esposa, compitiendo, crecieron de tamaño hasta traspasar las nubes. Finalmente el trueno logró matar y cortar en pedazos con un machete a KIAWA, devolviendo la vida en el acto a toda la gente que había sido tragada por el gigante. Las variadas partes de este se transformaron en rocas que aún son visibles en el río Iyas (Houwland, G. y Rener R, 1987. Conzemius, 1984 (1932))

enviados por el chamán al más allá. Los animales igualmente tienen espíritu o pueden ser poseídos por los malignos.

Una de las visiones cosmogónicas que se ha podido extrapolar de los relatos y cuentos de los tawahkas, se refiere a la creencia en que existe una morada del "demonio" en el monte. Una ciudad grande y preciosa donde reside[69]. Es el que tiene el "saber" de las plantas, de las curaciones. El monte aparece como un lugar mítico cargado de misterios y de peligros, lo conciben como el espacio donde reposan los enigmas de la existencia y donde viven los seres como *Untaduquia* o "WALASA".

Los sueños ocupan un lugar muy importante en la vida de los tawahkas, ya que funcionan como premoniciones en torno al futuro, o, en el caso del sukia, para entablar relación y comunicación con los espíritus (Conzemius, 1984:273, 1932) Los "seres" que habitan en los montes y ríos que rodean a estas comunidades, poseen diferentes semblantes y aspectos. El SISIMITE o ULAHK[70] es un ser rapto de las personas.

El dueño de los peces es la sirena[71], a la que se le nombra como WAULAYAL, WAULA, WASMUIN, WAS-PAMUIN-YAL (agua-persona-mujer), LIWAYAL (boa-mujer) y WASMUIAL (agua-persona-hombre), ellas se enojan cuando alguien pesca muchos pescados. Suelen enamorarse de los seres humanos a los que son capaces de "raptar" para transportarlos al interior del río. Su aspecto llama la atención, pues no se asemeja al de las mujeres tawahkas, su tez es blanca y posee una larga y dorada cabellera, como las "sirenas" de la mitología europea, sus piernas recuerdan la cola de un pez y desprenden un característico olor, similar a los bálagos de baño.

El dueño de la ceiba, del tuno de higuero, del árbol de la caoba y del cedro es el *duende*, denominado DUJINDO o SUIM, enano musculoso con un gran

[69] Podría estar relacionada con la mítica "ciudad blanca" de oro.

[70] Conzemius, a comienzos de siglo, también recogió esta creencia, habla de un simio antropoide sin cola llamado ULAK. Camina erecto, de cinco pies de altura, que es muy temido porque se roba a los seres humanos del sexo opuesto. Es una creencia extendida por toda Latinoamérica y también fuera de ella (se asemeja al yeti)

sombrero grande, de oro, que dispone de múltiples anillos de oro y también de una dorada dentadura. Algunos lo han oído hablar en inglés, por ello creen que es *gringo*, aunque siempre distinguen ente dos tipos de duende, el bueno siempre vestido de rojo, y el malo, que suele ir vestido de negro.

La visión del dujindo negro, puede llegar a provocar un ataque relacionado con la llamada "enfermedad de los locos" (BLAH)[72]. La sintomatología de la enfermedad la conforman fuertes dolores de cabeza, que acaban llevando a una pérdida del sentido y el paso a unas fiebres alucinatorias[73] sobre espíritus que retornan del campo santo (SITAM), que suelen transportar un vaso en una mano y en la otra un cuchillo rojo. Estos espíritus le extraen la sangre con la que llenan el vaso de los cadáveres del campo santo y ofrecen el contenido a la persona enferma. Si esta rehusa probarlo, es fácil que inmediatamente recupere su estado inicial, pero si decide saborearla, comienza a *loquear*, se suben al "caballo imaginario"[74] que acompaña a los espíritus, de diversos colores, unos con el cuerpo negro y la frente blanca, o un caballo blanco con la frente roja, y cabalgan persiguiendo con machetes y cuchillos a las personas de la comunidad, excepto a aquellos otros "enfermos" de BLAH. Poco a poco, estas alucinaciones van desapareciendo y los ánimos vuelven a su estado habitual, y posteriormente, el dolor también desaparece.

Para curar la enfermedad se utilizan hierbas y no se deben injerir alimentos como la carne de danto o gallina, además deben mantenerse célibes durante tres meses. La cualidad más interesante de esta "enfermedad colectiva" es que las visiones y alucinaciones son compartidas por todos los enfermos, a modo de "inconsciente colectivo" que brota en estados de trance.

---

[71] Las sirenas representan las emboscadas, nacidas de los deseos y de las pasiones. Simbolizan la autodestrucción del deseo (Chevalier et al, 1997:949)

[72] Isidro Martínez, Kraosirpe, Junio 1997. Gira TAW008.

[73] Dionisio Sánchez, Eusebio Cardona. Kraosirpe, Junio 1997, Gira TAW008.

[74] Para Mircea Eliade, el caballo es uno de las figuras míticas que más aparecen en las culturas chamánicas de todos los continentes. Representa un animal funerario y es psicopompo por excelencia, es utilizadocomo medio para obtener el éxtasis y "salirse de uno mismo". Es el que te transporta al más allá, a los otros mundos. En el caso tawahka, se podría aplicar esta significación al sentido del "viaje onírico" que padecen los enfermos del "blah". (Eliade, 1960:350)

Hay diferentes versiones encontradas acerca del origen de esta enfermedad. Una versión atribuye que la enfermedad se origina con la llegada de los refugiados nicaragüenses en la época de la guerra civil en Nicaragua. Dicen que:

"... En Kraosirpe vivía un nicaragüense que sabía de magia negra. Desde que llegó, comenzaron a aparecer los "locos". Cuenta que cuando este hombre estaba a punto de morir, pidió a su mujer que lo enterrara con su libro de magia negra. Así lo hizo y ese día se volvieron muchas personas locas. Como la situación era insoportable, un viejo que también "sabía", reunió a los tres hombres más valientes de la comunidad. Les dio un preparado y estos comenzaron a "alucinar", estos se van volando por el monte[75]*, viendo su comunidad desde arriba, hasta ver una ciudad preciosa blanca. Allí vivía el "demonio". Ellos le pidieron que les librara de ese "mal". Cuando volvieron, encontraron el libro de magia negra fuera del ataúd del nicaragüense y la enfermedad había desaparecido"* (Gómez, 1997)

Otra variante de esta versión encontrada en la zona miskita, relata que a los "espíritus" (duendes), cuando se "enamoran" de alguna mujer, y la quieren poseer, provocan esta enfermedad al resultarles imposible "tocarla" por estar en diferentes "planos de existencia"[76].

La tercera versión es la más escéptica, pues se considera una enfermedad socio-psicosomática que ataca a las personas con "voluntad" de padecerla, es decir, consideran que es autoprovocada por el propio paciente que repite unas alucinaciones de carácter "cultural y colectivo", propias del medio en el que ha sido socializado en la comunidad[77]. La hierba que cura la enfermedad es la WARICLUA, que se cuece, injiere y se hacen baños con ella.

Esta concepción cosmogónica y cultural se refleja esencialmente en las creencias respecto a las enfermedades y las curas de males por parte de los

[75] Los "vuelos mágicos" son otros de los "temas míticos" que Eliade considera reiterados en diferentes culturas de distintos continentes, que para el significan "la inteligencia, la comprensión de cosas secretas o de las verdades metafísicas". (Eliade, 1960:358)

[76] Ermon Wood, antropólogo miskito. (Gómez, 1997)

[77] Edgardo Benítez, líder tawahka de la FITH. 1997. (Gómez, 1997)

chamanes o DILTANYANG[78] , “hierberos” o “botánicos”[79], conocedores de las propiedades medicinales de la flora que rodea a la Mosquitia[80], que desempeñan el papel de médicos, cirujanos, vaticinadores, exorcistas, magos, brujos, adivinadores, hacedores de lluvia, encantadores, sacerdotes, orantes, maestros, guías, consejeros y depositarios de las tradiciones[81]. Estos elaboran artesanalmente ungüentos y amuletos realizados a base de la combinación de diferentes plantas, que suelen ir acompañados de rezos o poemas dirigidos a alabar las propiedades de las plantas (House y Sánchez, 1997)

Las plantas mágicas se emplean para combatir problemas de origen psicológico, espiritual o emocional o aquellos que se asocian a alguna forma de posesión por parte de espíritus sobre el cuerpo de la víctima. Otro uso que se les da a estas plantas es la elaboración de pócimas de amor para incrementar la virilidad, estimular la libido y conquistar corazones. También elaboran

[78] Los chamanes suelen vestirse con tres o cuatro palos negros con cabezas talladas, varias piedras mágicas y muñecos de telas de tuno blanco, además de hachas de piedra que son consideradas como "piedras de rayo". Suele ejercer la curación a oscuras, después de la puesta del sol. La cura consiste en silbar sobre el enfermo, echándole humo del tabaco, masajeando y chupando las partes afectadas del cuerpo. El chamán purifica el agua y cualquier otra bebida destinada al paciente, exponiéndola al sereno por algún tiempo, y luego sopla sobre ella con una vara de bambú. Palos pintados son sembrados alrededor de la cama del enfermo para mantener alejados a los espíritus malignos. El chamán camina o baila alrededor de la cama, cantando o musitando palabras misteriosas, que se supone pertenecer al lenguaje de los "espíritus". Nadie podrá cruzar por la casa del enfermo para no "robarle el aire o aliento", una mujer embarazada debe desaparecer de la vista del enfermo y cualquier persona que haya asistido recientemente a un funeral. Cuando el chamán consigue expulsar al espíritu maléfico organiza un festín que dura toda una noche, nadie puede abandonarlo antes de tiempo pues se arriesga a agarrar cualquier enfermedad. (Conzemius, 1984: 251-253 (1932))

[79] Dicen que domestican culebras para tenerlas en sus casas o plantaciones cuidando de sus pertenencias y que fabrican venenos aéreos y hechizos amorosos (Conzemius, 1984:273, (1932))

[80] Algunas de ellas recogidas en las giras de campo son las siguientes: Hombre Grande o PANTAPAL, remedio para la malaria, se pica y se echa al agua helada y se toma cuando uno tiene calentura de malaria, QUINA, es bueno para el dolor de vientre y junco con el pantapal se toman juntos para vencer la malaria, lo pican y también lo echan en el agua. Tronco de Bejuco o GURUSKILNENE, vale para la diarrea y la disentería, se pica y se cuece y se toma bastante durante todo un día. El palo esta muy largo dentro de la montaña. PAOALA, árbol del que se extrae la corteza como uso anticonceptivo. Se cuece un trozo de corteza y se toma durante los primeros doce días durante dos meses. Se queda estéril para siempre, asta tomar el contra remedio, él sabe. WARICLUA: Planta que se utiliza hervida para curar la “enfermedad de los locos” y para resolver enfermedades como la gripe. (Gómez, 1997)

[81] La elección del oficio por parte del sukia no es voluntaria, está cae bajo la influencia de algunos espíritus de los que no puede librarse. La última diltanyang tawahka fue Felicita Rosa. Nadie podía mirarla a los ojos y menos una mujer con la menstruación porque corría el riesgo de morir. Había otra sukia en Tukrun (comunidad misquita) Ella se volvió sukia un día que estaba lavando ropa en el río. Ese día oyó una voz que la estaba llamando. Comenzó un viento fuerte y empezó a dolerle la cabeza. De repente se le apareció gente muy bien vestida. Era los diablos que le estaban ofreciendo trabajar de sukia. Ella se negó a aceptarlo. Pero si no aceptaba se iba a morir, por ello finalmente acepta a cambio de la vida de su primer hijo. Le prohibieron estar mucho tiempo hablando con la gente, le obligaron a construir su casa en el naciente (oeste) procurando que estuviera lo suficientemente aislada y que nadie pasara por allí. Le obligaban a no comer durante largas temporadas. Cuando entraba en trance, se ponía a hablar en inglés. Curaba y soplaba el yumo y no cobraba nada. El espíritu del sukia queda vagando por el mundo, como estuvo con el diablo, no va al cielo hasta el final del mundo. Gómez, 1997.

amuletos que protegen de las picaduras de las serpientes venenosas (House y Sánchez, 1997)

Según sus cosmovisiones, la muerte es atribuida a causas naturales, o a la acción de algún espíritu maligno. En tiempo pasados, el chamán era el que invocaba a los dioses en la ceremonia fúnebre, en la cual se repartían alimentos y bebidas alcohólicas. Los chamanes debían capturar el alma del difunto y conducirla hasta su última morada, o de lo contrario, el alma erraba sin destino y podía causar algún daño. Para lograrlo, se ponía a bailar alrededor de un insecto y lo acercaba al muerto, invitando al alma a penetrar en el cuerpo del animal, después lo atrapaba y lo liberaba cerca de la tumba para que pudiera pasar del animal al cadáver (Rivas, 1992)

Para los tawahkas, la escatología funeraria comprende varias fases: el alma al morir inicia un peregrinaje hacia el OBUL (vivienda moteada), que está al este, debajo de la tierra. Durante el viaje, el alma es atacada por guacamayas y papalotes que tratan de morderla. Se ayuda de dos palos en forma de cruz para espantarlas, luego debe enfrentarse a un gusano gigante que devora a las mujeres infieles. El camino conduce a los dominios de una lagartija negra y pequeña que trata de capturar el alma para entregarla a un sapo. El alma puede librarse de ellos ofreciéndoles regalos. La siguiente prueba consiste en una colina alta que tiene que ser escalada, los parientes le restriegan las suelas de los zapatos con cera de abeja para ayudarle a subir la cuesta, una vez superada, llega por fin a OBUL, tierra de plenitud.

La celebración del funeral se hace a modo de fiesta (SAU) se realiza con bebidas intoxicantes, todos pintados de negros y excluyendo de la fiesta a las "mujeres impuras". El sukia coloca la bebida (PUTPUT) cerca de la tumba en un guacal con un hilo que desenrolla hasta la casa donde se celebra la fiesta de modo que no toque el suelo. Durante la noche, el diltayang practica encantamientos y el espíritu del muerto aparece entrando por el camino del hilo. Solo el chamán puede verlo y conversar con él, luego

este se va[82]. La fiesta puede durar varios días hasta que el hilo aparezca cortado, señal de que ya ha emprendido el camino hacia la otra vida (Conzemius, 1984:313 1932)

Una creencia altamente extendida es la presencia de árboles hechizados, que solo florecen durante la noche. Quien tenga la valentía de ponerse debajo de uno de estos árboles a medianoche, podrá verlo florecer, visión que además le traerá buena suerte en cualquier cosa que empresa. Si se recogen las flores desprendidas por el árbol durante la noche, con una sábana[83] puedes llegar a conseguir una fortuna. Una versión actualizada de esta misma creencia recogida por Conzemius a principios de siglo, se ha encontrado en época reciente, y dice así:

"... Al dueño del Tuno del Higuero, que es el SUIM, mediante un largo ritual, se le puede solicitar que te haga rico y adinerado. Se debe ir a un lugar alejado de la aldea buscando un árbol de Higuero. Se debe comprar un machete nuevo, una lima nueva e irse un viernes a limpiar bien la mata de higuero, recoger las basuras y regresar a la casa. El siguiente viernes, se debe ir con el mismo machete, pegar unos golpes al árbol y hablar como si hubiera una persona oyendo. El cuarto viernes se debe amarrar un mosquitero al árbol, pero colocándolo al revés. Después se debe tender una sábana al revés y acostarse dentro del mosquitero. A las 24:00 horas la persona debe tumbarse y abrirse la camisa, allí tiene que esperar a que caiga una flor del higuero sobre su pecho. Entonces es cuando sale el dueño o varios dueños. Ellos lo agarran de la camisa y le dicen "Quédate", pero no se debe volver la cabeza, sino que debe caminar hasta la casa sin mirar hacia atrás. En la casa debe esconderse para que no lo vea nadie. Al día siguiente, debe hacer una valija y colocarla debajo del árbol del tuno de higuero. Todas las flores que caen en esa valija, se van a convertir en monedas de oro. Así es como un hombre puede volverse rico. Dicen que el dueño de este árbol, siempre ofrece hacerte rico a cambio de que le entregues a su hijo"[84]

La cultura tawahka muestra un crisol de creencias, valores, tradiciones, ritos, normas y mitos, que muestran su singularidad en cuanto a sus formas de aprehender e interpretar la existencia humana y el sentido del mundo que

[82] Susana Cipolletti narra tradiciones funerarias de algunos pueblos indígenas de la sudamérica no andina muy similares a estos rituales fúnebres tawahkas, al igual que su concepción religiosa "abstracta", con escasa incidencia en la vida práctica de cada día y su vinculación con el arte narrativo. La "palabra hablada" es el medio de trasmisión de su patrimonio tradicional, renovado, actualizado y recreado cada día (Eliade, 1996:354-359)
.

[83] (Conzemius, 1984: 277 (1932))

[84] Eusebio Cardona, Kraosirpe, 1997.

los rodea. Sus *saberes* ancestrales y milenarios en torno a las propiedades botánicas de la flora y fauna que les rodea, los convierten en los poseedores de un conocimiento privilegiado y de gran riqueza para el conjunto de la humanidad.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

BLOQUE V

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

ANÁLISIS DEL OBJETO DE ESTUDIO: EL MOVIMIENTO INDÍGENA TAWAHKA

V.1. ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA TAWAHKA.

Los movimientos sociales son manifestaciones de la acción colectiva y de los esfuerzos conjuntos por transformar las relaciones sociales establecidas en un área determinada. Un movimiento social está compuesto por toda una serie de actores, organizaciones y redes de partidarios, que mantienen entre sí un desafío continuo frente a las autoridades o a ciertos códigos culturales y que, en ocasiones, recurren a influencias extra-institucionales (Blumer en Tejerina, 1998:116)

Lo que se pretende a continuación es analizar cómo se ha desatado el proceso de construcción social de la protesta tawahka y cuales son las características que la definen. La pregunta clave de esta investigación se puede formular en estos términos: *¿Cuál es la construcción política del movimiento indígena elaborado por este grupo étnico*? Para desarrollar esta interrogación, se debe retomar las anteriores reflexiones en torno a los rasgos etnográficos de las comunidades tawahkas y a las características de sus actuales condiciones de vida.

La matriz cultural tawahka, al igual que la de otras sociedades indígenas ubicadas en los espacios interfluviales de selva húmeda tropical, se distingue por la organización social en pequeñas entidades políticas autónomas, con escasa estratificación social, apoyada principalmente, en las relaciones de parentesco, en el poder político fundado en el consenso y en la inexistencia de organizaciones sociopolíticas complejas. La división del trabajo en este tipo de sociedades se organiza en función del género, el intercambio voluntario de bienes para establecer relaciones sociales, la producción para el autoconsumo, la agricultura de “roza y quema” y en el énfasis en el cultivo de la yuca. Otros rasgos que identifican a estas culturas de selva húmeda tropical, se relacionan con la escasa arquitectura pública, el empleo del calendario lunar, las creencias animistas vinculadas a ciertos mitos que cumplen funciones conservacionistas, la creencia en espíritus tutelares de cada ser vivo

(Knippers, 1991:45,46; Eliade, 1996:338), y las prácticas chamánicas (Eliade, 1960)

Sin embargo, al analizar a las comunidades tawahkas del río Patuca se observa que este paradigma de sistema social pervive pero ha ingresado en un proceso de fragmentación y desintegración global, que se percibe al analizar diferentes tipos de indicadores relevantes:

a) La crisis demográfica, pues en las comunidades tawahkas de Honduras, existe alto índice de mortalidad infantil (de cada 5 niños que nacen, 3 mueren antes de cumplir los siete años) y la esperanza de vida media es muy reducida (38 años para los hombres y 43 para las mujeres) A lo largo de la historia, el monto poblacional tawahka se ha reducido drásticamente. Se sabe que los tawahkas o sumos ocuparon desde la era prehistórica un extenso territorio en la Mosquitia. Esto contrasta con su situación actual, ubicados en un territorio más reducido y con un descenso demográfico considerable[1].

b) Una estructura económica inestable, suscitada por los constantes y recientes desplazamientos sufridos por la población tawahka debido a los huracanes[2], las epidemias, los conflictos bélicos internos o las invasiones de colonos, lo que ha impedido el desarrollo de un sistema económico estable.

c) Una situación crítica en el ámbito de la salud, provocada sobre todo por la desnutrición, las difíciles condiciones de vida de su población y a la presencia de múltiples enfermedades como la malaria endémica. Los índices de desnutrición en estas comunidades son muy elevados, afectando al 92% de la población.

[1] La evolución de la población indígena en Honduras ha ido en constante decrecimiento, así en el siglo XVI había 1.200.000 indios en Honduras, casi el 100% de la población; a mediados del siglo XVI la población desciende a 800.000. En 1777 pasan a ser solo 360.172 individuos, lo que supone el 40,4% de la población total. En 1900 hay un total de 111.000, el 21% de la población total. Recientemente, en 1990, se calcula que el total es de 90.000 individuos, es decir, el 2,1% del total poblacional. (Hasemann, 1994:170; 27, 351; 339)

[2] El reciente huracán Mitch (1998) destruyó casi todos los cultivos de estas comunidades. En la actualidad se está intentando recuperar ciertas variedades de especies y realizar una planificación para el rescate de las pasadas zonas agrarias. Gómez, 1999. Entrevista a Lorenzo Tinglas y Roberto Tinoco. Tegucigalpa.

d) La desintegración social y la crisis de los sistemas de poder político ancestral, producto del resquebrajamiento de la legitimidad de autoridades e instituciones tradicionales como el cacique[3], la "asamblea de ancianos", el chamán, la institución del "biribiri" reguladora y garante de los intercambios redistribuidores, las celebraciones a modo de *potlach* (Mauss, 1974), etc, lo que ha implicado una fuerte fractura social dentro de las comunidades que se han percibido sin referentes normativos que pauten las dinámicas de cambio social dentro de la organización social.

e) Los procesos de hibridación cultural, con la cercana cultura misquita y la cultura hegemónica y dominante en el país, que se traslucen en el uso cada vez más frecuente de palabras misquitas y españolas en la lengua *twanka* y las crecientes competencias lingüísticas en las tres lenguas, por las nuevas generaciones. También se observa en unos hábitos de consumo paulatinamente "occidentalizados", al igual que su vestimenta y algunas figuras mitológicas de su universo cosmogónico, algunos de los cuales ya "disertan" en inglés, o la pérdida de algunas tradiciones y rituales pasados como el sirkhu, ciertos ritos fúnebres (Eliade, 1996:354), algunos objetos artesanales, la música, etc (Gómez, 1997)

f) Una evolución histórica con efectos nefastos para la población tawahka, debido a las múltiples situaciones de esclavitud, hambruna, guerras locales, desplazamientos forzosos, invasores externas de colonos y presiones por parte de algunos intereses privados por apropiarse de sus recursos naturales.

El pueblo tawahka, a pesar de disponer de todos los dispositivos diacríticos que suelen legitimar a las comunidades étnicas para construir una identidad colectiva de carácter político (geografía, cultura propia, lengua, cosmovisión, cosmogonías...) no dispone, sin embargo, de los factores dinámicos determinantes en un proceso de construcción de la identidad política. El atraso económico y social ha determinado la reclusión de su población a microespacios económico-sociales, de carácter localista, y dominados por relaciones sociales tradicionales. Se ha conformado, así, un

[3] El último cacique, Gabriel Agüera Dixon, muere en 1983

entramado de intereses locales que dificultan la percepción de la dependencia intergrupal.

Los dos *procesos de transformación* que articulan el procedimiento de construcción de la representación de la identidad colectiva en una comunidad étnica, son, por un lado, el que articula las precondiciones étnicas de un pueblo, o sus rasgos diacríticos, con su representación de la "identidad étnica" de carácter colectivo, -que es compartida por todos sus miembros- y, por otro, el que enlaza esta "identidad étnica" de carácter social, con la representación simbólica de la "identidad política" consciente, racional, auto-reflexiva, legitimada y producto de los "*procesos de enmarcamiento*" que se generan en la población tawahka.

En el caso de las comunidades tawahkas existen unas "precondiciones étnicas" o un stock cultural en proceso de transformación y desintegración, lo que revierte en su inestable y precaria "identidad étnica" y en la representación débil y difusa de su "identidad política". Esto le confiere unas peculiaridades especiales a la respuesta y a las estrategias organizativas y políticas de sus manifestaciones. Este es el eje argumental que debe guiar el estudio de las respuestas político-sociales del grupo étnico tawahka.

Solo pequeños núcleos de la "burguesía" local tawahka han perfilado el significado de una identidad política tawahka, a raíz de los legados políticos heredados de las organizaciones de cooperación al desarrollo, instaladas en su territorio para apoyar a los refugiados nicaragüenses que huyendo de los conflictos bélicos de su país, arribaron en esta región de la Mosquitia durante los años ochenta.

La interpelación en torno al tipo de proceso político se constituye en las comunidades étnicas con una auto-representación colectiva de identidad ética y política "precaria" o de "baja densidad. Se intentará responder a lo largo de este capítulo a *cómo, cuando, por qué* y el *quién* dirige y organiza la respuesta política de las comunidades étnicas con débil identidad colectiva. Esto es lo que se pretende analizar a través del estudio del caso

tawahka. El objeto de esta investigación es el análisis de la naturaleza del proceso de construcción de la identidad tawahka y el estudio de las cualidades del movimiento indígena tawahka.

Para ello se van a manejar diferentes marcos analíticos, pues existe una necesidad de integración teórica de, al menos, tres paradigmas: las *oportunidades políticas*, las *estructuras de movilización* (organización, redes y formas de acción colectiva) y *los procesos sociales de interpretación de la realidad y asignación de significado* (identidad, ideología, redes simbólicas, praxis culturales, etc), que funcionan como elemento mediador entre la oportunidad, la organización y la acción. Se quiere subrayar tanto la "instrumentalidad" de la acción social, como los procesos de comunicación y formación de la identidad (McAdam *et al*, 1999:111; Melucci, 1989)

Esta investigación intenta superar el desafío que supone la aplicación de estos patrones analíticos generados desde matrices culturales occidentales, diseñados y experimentados en los contextos de las sociedades europeas y norteamericana, a una realidad completamente distinta, la de las manifestaciones sociopolíticas de una ciudadanía indígena instalada en la selva húmeda centroamericana, que va requerir de la flexibilización de estos modelos teóricos.

V.2. LA ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA DEL MOVIMIENTO TAWAHKA.

En esta investigación sobre el movimiento indígena tawahka, se han utilizando los factores aportados por los teóricos situados en el paradigma de la Estructura de Oportunidad Política, es decir, la importancia de la fortaleza del estado, el grado de apertura del gobierno a la participación, los cambios en las alianzas entre las elites dominantes, la existencia y posibilidad de aliados influyentes, y la división y conflicto dentro de las elites.

En América Latina, y más concretamente en Centroamérica, la situación política se caracteriza por el escaso peso de las políticas gubernamentales nacionales y, curiosamente, la importancia de otros agentes políticos internacionales como los organismos intergubernamentales, supranacionales, las agencias de cooperación trasnacionales y las organizaciones de desarrollo no gubernamentales, que ejercen su influencia sobre la vida política de los movimientos sociales de estos países, sobre todo en el ámbito de las políticas sociales.

Este análisis ha proseguido la línea abierta por Doug McAdam (1999:62-64) cuando estudia la relación entre la "oportunidad política" y el "contexto internacional", y subraya la importancia de las tendencias y sucesos mundiales a la hora de fijar alineaciones intestinas dentro de cada país. No se puede infravalorar el impacto de los procesos de "globalización" política y económica sobre la estructuración de las posibilidades internas para la acción colectiva, elemento que se presenta de un modo más acusado en estos países centroamericanos que fueron escenarios de la "Guerra Fría" y que se han caracterizado por el fuerte grado de "dependencia externa".

Los aliados que estos movimientos indígenas van a descubrir en los organismos internaciones, en las agencias de cooperación al desarrollo de los gobiernos, y en el llamado "tercer sector" formado por un sin fin de

organizaciones no gubernamentales (Donati, 1997), un apoyo fundamental en sus acciones y reivindicaciones colectivas, debido a las "alineaciones" entre ellas, con respecto a las problemáticas de las minorías étnicas, el derecho a las "ciudadanías diferenciales" y a las poblaciones empobrecidas. Los procesos de transición democrática que desde mediados de los años ochenta se comienzan a gestar en el istmo centroamericano van a propiciar favorablemente la emergencia de movimientos indígenas y, en este caso, a la aparición y el desarrollo del movimiento tawahka.

Existe un peligro en el uso del concepto de *oportunidad política*, pues puede llegar a convertirse en una esponja capaz de absorber cualquier aspecto relacionado con el entorno de los movimientos sociales, instituciones, culturas políticas, crisis, alianzas y variaciones de la política. En este capítulo se intentará no realizar un abuso excesivo de las variables que delimitan la "oportunidad política" de la que este movimiento indígena hondureño ha podido beneficiarse. Uno de los objetivos de este capítulo es que se propone cuestionar la correlación entre los cambios en las formas de "acción colectiva" del movimiento indígena tawahka y los que se produjeron en el orden político internacional, centroamericano y hondureño, y más concretamente, en sus políticas indigenistas. La influencia de la "estructura de oportunidad política" en estos procedimientos va a estar determinada por el *know-how* de creación de marcos de significado a través de los cuales este actor social redefine las situaciones (De la Porta, 2000) y se define a sí mismo.

V.2.1. Centroamérica en el sistema internacional actual.

"... Es la lotería, amigo, la lotería (...) esa es la única ley de esta tierra, una ley que de un día para otro puedes caer preso, ser fusilado, ser diputado, diplomático, traidor o ministro (...) Aunque casi siempre te toque el papel de miserable" Miguel Ángel Asturias, "El señor presidente"

El istmo centroamericano posee una extensión de 450.000 km2 y en él cohabitan siete naciones soberanas de gran heterogeneidad, pero que sin embargo, han experimentado una evolución política durante el siglo XIX y XX, que ha obedecido a procesos paralelos y comunes, lo que ha generado un microclima homogéneo del que solo escapa parcialmente Belice y Costa Rica. La promulgación de la Federación Centroamericana en 1840, que pronto se disuelve[4], los procesos de modernización e incorporación de la economía nacional al mercado mundial con el café y los bananos, la consolidación de los estados-nación, la ubicación geoestratégica del istmo, la proximidad a la república imperial, la creación de economías de enclave vinculadas a las empresas extranjeras, la tenaz dependencia exterior, el carácter mimético del desarrollo institucional y la importancia del papel de las fuerzas armadas, son algunas de las peculiaridades comunes compartidas por los países de América Central.

Centroamérica fue uno de los escenarios de la "Guerra Fría" que se libró durante los años ochenta entre las dos grandes superpotencias, por lo que el contexto internacional ha tenido un papel relevante en su vida política. Los conflictos civiles de "baja intensidad" que se desarrollaron entre 1979 y 1989 en tres de los estados de la región, se inscribieron en el marco de los enfrentamientos Este-Oeste. La tradicional influencia estadounidense chocó con la cercana referencia de la Cuba castrista, siempre a tenor de la hipotética amenaza que EEUU percibía en la revolución cubana, por la supuesta promoción de actividad guerrillera (Brignoli, 2000:146) Durante el

[4] La disolución de la Federación Centroamericana se debió, según algunos autores, a las presiones externas de los ingleses, lideradas por el cónsul de este país, Frederick Chatfield, que querían proteger sus intereses económicos de la costa del Caribe centroamericano, lo que provocó la "balcanización" del istmo (Brignoli, 2000:99)

gobierno de Ronald Reagan, las repúblicas del istmo se convirtieron en uno de los puntos más "calientes" del planeta.

Este "subsistema caribeño", se inserta en el sistema internacional como un modelo de ubicación periférica en el sistema económico y político, caracterizado por la "hiperinfluencia" política y económica de agentes externos, y una considerable fragmentación derivada de factores históricos, geográficos, económicos, políticos, étnicos y culturales (Grasa, en Cardenal y Martí, 1998)

La "Doctrina Monroe" (1823) resumida en la célebre frase: "América para los americanos", no dudó en apelar a una supuesta "misión civilizadora" de los Estados Unidos en el hemisferio occidental, toda vez que se presentaran "incidentes crónicos" o la manifiesta incapacidad de algunos gobiernos para comportarse en el concierto internacional. Las intervenciones militares directas se combinaron con la política del *Big Strick* (Gran Garrote) inaugurada por Theodore Roosevelt (1901-1909) y con la política del "Buen Vecino" de Franklin Roosevelt (1933-1945) durante todo el siglo XX (Brignoli, 2000: 146)

En el periodo de "guerra fría", la relación con el exterior se centró en los acuerdos en cooperación militar con Estados Unidos, a través del Departamento de Estado, de Asuntos Internacionales, del Pentágono o de la CIA (Rouquié, 1994) La política exterior de los EEUU hacia Centroamérica sufrió modificaciones a medida que se iban produciendo ciertos relevos en poder en su gobierno. Durante la "Administración Kennedy" y su "Alianza para el Progreso" de los años sesenta, esta política gozaba de algunos elementos democráticos contradictorios, pues intentaba combinar una actitud contrainsurgente y militarizada, con los postulados desarrollistas y democráticos, dirigidos a contener el "contagio cubano". Durante la "Administración Johnson", se produjo una *pentagonización* de esta política exterior, aglutinada en tono a la llamada "Doctrina de Seguridad Nacional", de fuerte contenido anticomunista.

El presidente Jimmy Carter, va a ser el impulsor de los "enfoques trilateralistas", de la promoción de los derechos humanos y de las denominadas "democracias viables". Por último, la Administración Reagan inicia unas políticas de enfrentamiento global, a través del uso casi exclusivo de instrumentos militares y la generación de una "guerra de baja intensidad". Esto provocó que Centroamérica se "internacionalizara", y posteriormente, se generara un debate mundial sobre la búsqueda de soluciones al conflicto (Grupo de Contadora, Foros de Esquipulas, Acuerdos de Paz de Chapultepec, etc) (Alcántara y Crespo, 1995: 255)

El subsistema centroamericano se inserta en el ordenamiento internacional de los años noventa de una nueva forma. El abandono geoestratégico de este enclave es producto de la caída del bloque socialista y el fin de la relevante presencia de las fuerzas revolucionarias en algunos de los países, lo que la convierte en un área periférica del proceso de *mundialización*, que ha derivado en un debilitamiento de la "política sucursalista" de algunos actores internos, erosionando el círculo vicioso de dependencias (Knippers, 1991:357)

Sin embargo, persiste la vinculación, dependencia y presencia de Estados Unidos, legitimado por su papel de "policía internacional", ya no tanto por la necesidad de controlar al "comunismo", sino por la obligación de controlar las redes de narcotráfico internacional. Es evidente el "reciclaje" de los antiguos centros contrarrevolucionarios, en modernas sedes antinarcotráfico. Esto se observa en la reciente aprobación, por la Cámara legislativa de Guatemala, de la llegada de tropas norteamericanas a este país para poner en marcha el "Plan de Lucha Antinarcotráfico Mayan Jaguar[5]", o como ha ocurrido con la base norteamericana de Palmerola, ubicada en suelo hondureño. Así lo narra el ex-presidente de Honduras, Carlos Roberto Reina:

[5] El País, 15 de abril del 2000.

".... (Hay) una base hondureña en el centro del país con asistencia de los Estados Unidos, llamada Palmerola, para servir a este fin (la lucha contra el narcotráfico) esta base se construyó en ocasión de las confrontaciones bélicas, pero hoy debemos dedicarla a combatir los vicios que la sociedad tiene (...) el narcotráfico no sólo es el consumo de drogas, la venta y su comercialización, es además el daño ético, la destrucción de la moral de los pueblos y la confusión de los valores"[6]

La *mundialización* de las relaciones transfronterizas se va a desarrollar de un modo asimétrico, desigual y multidimensional (regionalización, fragmentación y localización) La pérdida de peso de lo político y lo militar facilitó la pacificación de la zona centroamericana pero, a la par, devaluó la importancia estratégica de la región (Alcántara, 1999) En este periodo se reactiva la cooperación e integración regional en el área: Nace el Parlamento Centroamericano, la Corte Centroamericana de Justicia, el Sistema de Integración Centroamericana (SICA), las Cumbres de países desde 1986 hasta 1995, las Reuniones Extraordinarias de Jefes de Estado y Gobierno, las Reuniones Presidenciales Centroamérica-China, la Conferencia Internacional sobre Paz y Desarrollo en Centroamérica, la Cumbre Ecológica Centroamericana, etc (Tangermann, 1995: 207)

Se promueve la ampliación de la agenda regional sobre cuestiones sociales, ambientales y sobre las relaciones con el exterior, con el desarrollo de cláusulas de "condicionalidad positiva" sobre democracia, desarrollo social y medioambiente. Se opta por una estrategia de liberalización comercial y por la intensificación de los vínculos comerciales con el exterior. Se amplía la dependencia con los actores externos, tanto gubernamentales como con otros organismos e instituciones vinculados a la cooperación para el desarrollo.

Las grandes instituciones del sistema financiero internacional, Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, y el Banco Iberoamericano de

[6] Carlos Roberto Reina, entrevistado por Achard y Flores, (1995:143)

Desarrollo, van a acentuar el sesgo de *clase* en las políticas económicas y a consolidar las posiciones de poder de aquellas elites modernizadas en cuanto a su integración en el mercado. Las nuevas políticas que comienzan a aplicarse en cada uno de los países latinoamericanos son decididas en el llamado "Consenso de Washington", lideradas por el economista John Williamson, lo que supuso la cristalización de un concepto genérico que expresaba un momento del proceso de modernización latinoamericano (Achard y Flores, 1997:41)

Como resultado del "Consenso de Washington", se constata la adopción por parte de la totalidad de los ejecutivos centroamericanos de un modelo económico claramente neoliberal, con el abandono del capital productivo, *residualización* de las políticas sociales, descapitalización de los servicios públicos; y unas políticas de reconstrucción económica fuertemente restrictivas, que se ejecutan a través de los "Programas de Ajuste Estructural": Desregulación masiva del mercado de trabajo, descapitalización de los servicios de salud, educación y vivienda social, políticas públicas de carácter neoliberal centradas en el ajuste monetario, dependencia externa estructural, descapitalización de las políticas públicas compensatorias, inexistencia de programas de garantía de rentas, desiguales y escasos procesos de concertación, estados ineficaces y débiles etc, cuyo resultado esta siendo la ampliación de la pobreza, el agravamiento de la situación de subdesarrollo, la devastación de los tejidos productivos y el hundimiento de los mercados internos (Vilas, en Cardenal y Martí, 1998 y Font y Goma, en Alcántara y Crespo, 1995)

Los procesos de transición política que se desencadenaron en Centroamérica durante los años ochenta y principios de los noventa, rompen con el modelo tradicional en tono a la necesidad de la existencia de unos "prerrequisitos sociales y económicos" (nivel de desarrollo relativamente alto, nivel educativo considerable, pautas culturales "modernas" y un amplio consenso en la sociedad y en el seno de las elites políticas y burocráticas acerca de la elección de un orden democrático), como condición para la existencia y el

adecuado funcionamiento de los sistemas democráticos (Alcántara y Crespo, 1995: 75)

La creación de regímenes democráticos en América Central, se forjó en condiciones sociales y económicas muy alejadas de lo que se puede considerar "desarrollo": un universo "balcanizado", unas economías muy retrasadas o en declive, unos niveles educativos, sanitarios y asistenciales muy precarios, una fuerte dependencia económica exterior y el escaso consenso político entre la ciudadanía y las clases dirigentes, son los grandes obstáculos que impiden regular el déficit democrático de estos sistemas políticos.

BIBLIOTECA VIRTUAL

La opción de la democracia liberal de satisfacer al ciudadano material y culturalmente, y excluirlo, simultáneamente, de la esfera de decisiones (Diamond, Linz, Lipset, 1990), según el modelo de los países de occidente, no resultaba viable en Centroamérica. El proceso de institucionalización de la democracia liberal en estos países no fue ni el objetivo ni el reto de ninguno de los actores que se enzarzaron en estas guerras civiles. La izquierda, aglutinada en torno a organizaciones guerrilleras, siempre apeló a la revolución y a la trasformación social, económica y política. La derecha, aferrada en una concepción autoritaria, elitista y arropada en su discurso anticomunista, siempre actuó de forma compulsiva (Torres Rivas, en Cardenal y Puig, 1998) Fructificó, pues, una democratización, sin dimensión social.

"... ¿Qué ciudadanía puede surgir o conformarse en tales condiciones materiales y culturales, qué democracia política se puede construir así? (...) (los pobres centroamericanos no son "ciudadanos plenos" porque) carecen de bienes y servicios materiales sino porque además, son políticamente "impotentes" en el sentido de que no tienen condiciones psicológico-culturales para desarrollar una autopercepción de su existencia social y realizar en consecuencia la defensa organizada, política, de sus propios intereses" (Torres Rivas citado por Tangermann, 1995:33)

Los productos han sido estas democracias centroamericanas débiles, ajustadas, "minimalistas" (Linz, citado por Alcántara, 1995), y de "baja intensidad" (Torres Rivas, 1992) donde la "gobernabilidad" es cuestionada por la ineficiencia en las actuaciones de los estados y gobiernos, la inexistente y escasa *sostenibilidad* de las políticas públicas, la crisis del "Estado Nacional y Popular" (especie de "Estado de Bienestar" al modo latino), que impide la integración social de todos los ciudadanos, la consolidación de mecanismos de participación, la desarticulación entre sociedad y partidos políticos y una cultura política ciudadana mediática, basada en la figura de los "consumidores pasivos" de políticas "teletrónicas" y candidatos "videocaudillistas" (Achard y Flores, 1997:40-41)

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

V.2.2. Características socioeconómicas y demográficas de Honduras.

Honduras, con 112.592 Km2, supone el segundo país más grande de Centroamérica, que contaba con una población de 5,6 millones de habitantes en el año 1996. En la actualidad, sigue experimentando un rápido crecimiento demográfico, con una tasa anual de 2.8%, lo cual puede llevar a superar los 7 millones de habitantes en este año 2000. Honduras esta situada en el puesto número dieciséis en el ranking del "Índice de Desarrollo Humano" elaborado por las Naciones Unidas (SECPLAN, 1996), lo que la sitúa como uno de los países más pobres de América Latina (PNUD, 1996)

Esta nación es uno de los países latinoamericanos más necesitados que ve, aún hoy, su economía ligada a las exportaciones de banano. Las enormes sumas de dinero recibidas por parte de los Estados Unidos durante la década de los años ochenta, que le llevó a ser el décimo país receptor de asistencia norteamericana, fueron destinadas, en su inmensa mayoría, al apartado de Defensa, para propiciar los ataques contra Nicaragua, teniendo un efecto mínimo en la economía del país (Alcántara, 1999) Aunque actualmente la

población es eminentemente rural (63%), el porcentaje de urbanización aumenta fruto de la emigración de las áreas rurales a las ciudades.

La sociedad hondureña es mayoritariamente rural, afectando el analfabetismo a más de un cuarto de la población adulta y teniendo la mujer un acceso limitado al mundo laboral. Dentro de la escasa población urbana, donde su tasa de urbanización es la más baja del continente, el 50% de la población está ocupada en el sector informal (Alcántara, 1999:226)

La estructura de la población evidencia que Honduras es un país en plena transición demográfica, con predominio de gente joven, según se demuestra en la distribución porcentual siguiente: El 3% son menores de un año, el 13.7% pertenece al grupo de entre uno y cuarto años y el 29% de cinco a catorce años, esto hace un total aproximado de 45.7% para menores de quince años (SECPLAN, 1996) Su tasa de natalidad es una de las más altas del mundo (3,5% en 1985), pero su población es relativamente reducida (Rouquié, 1994)

La población económicamente activa es de 1.8 millones de personas, de la cual los hombres representan el 69%. La participación de la mujer ha aumentado como consecuencia del proceso de urbanización, pero aun es la más baja de América Latina, después de Guatemala.

El subempleo afecta al 28% de los hombres y al 36% de las mujeres, mientras que el desempleo abierto es solamente del 2,8%. Los trabajadores que tienen menos ingresos son aquellos que se dedican a las labores agrícolas como jornaleros o en forma independiente. El 53% de ellos perciben ingresos inferiores al salario mínimo interprofesional (8 dólares / mes), y el ingreso *per cápita* oscila entre alrededor de 500 $ anuales.

Aunque la esperanza de vida de los hondureños se ha incrementado en las ultimas décadas hasta un promedio de 61.8 años, con el hecho diferencial de 63.7 para las mujeres y 54.3 para los hombres, la tasa de mortalidad general se mantiene en cifras altas (9.5 por mil habitantes)

Tabla 1. Indicadores sociales el país[7].

Indicad.	1889	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
1	3.3%	3.3%	3.3%	3.3%	3.3%	3.3%	3.3%	E
2	4.8%	4.8%	4.8%	4.8%	4.8%	4.8%	4.8%	E
3	2.3%	2.3%	2.3%	2.3%	2.3%	2.3%	2.1%	E
4	4.0%	4.1%	4.1%	4.1%	4.2%	4.1%	4.1%	E
5	4.0%	4.2%	4.3%	4.5%	4.5%	4.5%	4.5%	E
6	34.3%	34.7%	36.2%	31.3%	37.9%	47.3%	40.0%	E
7		1086	1085	1109	1113	1109.6	1109.6	M

1. Crecimiento población.
2. Urbana.
3. Rural.
4. Crecimiento de la PEA.
5. Tasa de desempleo abierto.
6. Tasa de subempleo.
7. PIB per cápita real (promedio anual en lempiras)

E= Similar año anterior.

M= Mejorando.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

La situación económica de Honduras se define por la continuación del Programa del Ajuste Estructural contenido en el Decreto 18-90, a pesar de los intentos del Gobierno del presidente Reina de humanizarlo. País esencialmente rural, la agricultura ocupa al 55% de la población activa, y el casi el 70% de sus ingresos los obtiene de la exportación de dos productos: el banano y el café.

El crecimiento de la economía hondureña durante los últimos diez años ha sido inferior al aumento poblacional, consecuentemente el ingreso *per capita* ha disminuido y los niveles de pobreza han aumentado. La producción de bienes y servicios, la más baja de la región centroamericana, exceptuando Nicaragua, se estimó en 30.000 millones de lempiras para 1995, lo cual da un ingreso por persona de 670 $ (PNUD, 1996)

Para localizar con mayor precisión los Departamentos y Municipios más deprimidos del país se suele utilizar un mapa de pobreza elaborado sobre la

[7] Ibidem

base de tres indicadores: desnutrición, dotación de agua y saneamiento básico. Empleando este instrumento, se confirma la situación precaria del área rural en los departamentos de Gracias a Dios, Intibucá, Lempira, Valle el Sur de Francisco Morazán, Choluteca y el Paraíso. Los Departamentos mencionados presentan los índices de mortalidad infantil, materna y analfabetismo más altos. Los habitantes de estas zonas presentan el menor porcentaje de adecuación calórica, gastan una mayor proporción de su ingreso en alimentos, y el porcentaje de proteínas que obtienen de fuente animal es el menor del país.

En el periodo transcurrido entre 1989 y1996, no se han registrado cambios sustanciales ni en la estructura ni en la tasa de crecimiento anual de los distintos sectores que lo configuran. Las excepciones se dan en el sector industrial, más concretamente en la construcción, y en los servicios financieros, cuyas tasas de crecimiento son de 10.2% y 9.4% respectivamente.

A partir de 1994, el Producto Interior Bruto (PIB) descendió a un 5% debido a una crisis severa en el sector de la energía, lo que produjo el alza de los productos domésticos con una inflación del 28%. En términos generales, el PIB ha mejorado, pero la tasa de crecimiento es inferior al ritmo de crecimiento poblacional que promedia anualmente entre 3.0 y 3.4% de crecimiento, lo que indica un detrimento sostenible y permanente del nivel de vida de la población (Gabinete Social Gobierno Honduras, 1996)

El sector agrícola se divide en el subsector moderno, dedicado a la exportación y a la agroindustria, y el subsector tradicional, cuya producción se destina al autoconsumo y al mercado interno. La economía se basa en la actividad agropecuaria y está muy influenciada por las condiciones de los mercados internacionales. El sector genera al rededor de la tercera parte del PIB, el 73% de las exportaciones y da ocupación al 55% de la población económicamente activa. Los principales productos tradicionales de exportación son los bananos, el café, la madera, la carne refrigerada, los melones, las piñas, los minerales, los camarones y las langostas. Los

productos alimenticios básicos de la dieta popular son el maíz, los frijoles, el arroz, las hortalizas y los productos lácteos.

El sector agrícola registró una "tasa de incremento" superior al incremento anual del PIB, pero ya que la mayoría de las exportaciones están constituidas por productos agropecuarios, la producción agrícola destinada a la alimentación de la población bajó o se estanco. La industria manufacturera en su conjunto contribuye con un 15% del PIB y emplea alrededor del 12% de la población económicamente activa.

El bajo ingreso *per cápita* y el alto grado de iniquidad en su distribución, determinan la gran incidencia de la pobreza que alcanza dimensiones alarmantes, especialmente cuando se observa que el 67% de los niños hondureños viven en la extrema pobreza, lo que equivale a 1.5 millones de menores de 18 años. Según el Censo Nacional, un 70% de los hogares hondureños no satisfacían al menos dos necesidades básicas, especialmente vivienda adecuada y disposición sanitaria de excretas.

Tabla 2. Indicadores de la Economía Nacional[8]

Ind.	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
1	4.3%	0.1%	3.3%	5.6%	6.1%	-1.4%	3.6%	M
2	17.8%	17%	16.5%	19.8%	22.1%	23.3%	25%	M
3		0.22%	0.14%	0.19%	0.25%	0.23%	0.11%	D
4	9.8%	23.3%	34%	8.8%	10.7%	21.7%	28.8%	M
5	20.3%	25.2%	16.8%	14.2%	13%	37%	18.3%	D
6	8.2%	6.1%	2.4%	3.7%	7.1%	6.5%	5.2%	M

1. Crecimiento del PIB real pm.
2. Inversión/PIB, promedio internacional=25%.
3. Eficiencia de la inversión (1:2), nivel crítico =0.2. Promedio móvil de los últimos tres años.
4. Inflación (IPC), variación porcentual promedio del período.
5. Crecimiento de la oferta monetaria, final del período.
6. Balance fiscal spnf/PIBnpm,spnf=sector público no financiero, npm=nominal precios de mercado.

M= Mejorando.

D= En deterioro.

[8] Ibidem

Los niveles más altos de pobreza, se dan entre los campesinos que trabajan por cuenta propia en la agricultura, de los que un 76% son pobres, seguidos por las mujeres rurales que representan un 49%; los empleados en la agricultura el 42%; los empleados por cuenta propia en los sectores urbanos el 36%; y las mujeres en general el 35%. El bajo ingreso de los campesinos se debe, en parte, a la baja calidad de los suelos que se cultivan y a la falta de acceso a la tecnología apropiada.

El gasto del gobierno en 1994 fue aproximadamente de 26% del PIB. El gasto del gobierno central representó un 74% del gasto público total, los gastos corrientes representaron alrededor del 50%. La inversión pública creció considerablemente durante el período 1990-1993, llegándose a situar en más de 10% del PIB para los años 1992 y 1993 debido a nuevos préstamos externos.

Tabla 3. Evolución del gasto social total y del gasto público total

	1981	1983	1986	1989	1992	1994
Educación	16,4	15,4	17.1	18,2	18,1	16,2
Salud Pública	10,0	8,8	9,2	9,5	9,8	10,4
Seguro y asistencia social	3,4	2,7	2,4	2,2	1,8	1,7
Vivienda	-	0,8	0,6	1,2	0,6	0,6
Total	-	27,7	29,4	31,2	31,3	29,1

Fuente: R. Cominetti y G, Ruiz, (1998): Evolución del gasto público social en América Latina: 1980-1995. Cuadernos de la CEPAL, Nº 8, Chile, en Alcántara, 1999:239

Honduras, con una Deuda Externa que superó los 4.000 millones de dólares en 1994, es el tercer país mas endeudado, -en términos de porcentaje del PIB es del 112%-, en la región latinoamericana. El 87% es el débito del sector publico, producto de un endeudamiento contraído para consolidar los cambios estructurales de la economía efectuados por el Gobierno.

La deuda externa constituye mas de 1/4 de los ingresos corrientes del presupuesto general del estado y un 30% de las exportaciones totales del país. Esto anula la posibilidad de realizar inversiones de capital con fondos

provenientes de las exportaciones para promover el desarrollo social y mejorar la actual infraestructura física de la nación.

Honduras es un país dependiente del comercio exterior, cuya característica es la de ser una nación agrícola y de desarrollo industrial débil, concentrado en bienes de consumo no duraderos, con un gran déficit en su balanza de pagos y de servicios.

Tabla 4. Evolución de la deuda externa de Honduras[9]

Ind.	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
1	3374	3547	3174	3538,7	3761,5	3748,2	3868,2	D
2	-87.9	-31.6	57.8	242	58	61.9	70	E
3	407	489	425.9	504.5	613.9	613.9	660.2	M
4	313.5%	336.8%	300.8%	320.9%	326.6%	303.6%	245.6%	D
5	37.8%	46.4%	40.4%	45.8%	53.3%	49.7%	41.9%	M
6	-261.9%	76%	19.4%	4.2%	-8.6%	-16.2%	-47%	M
7	-22	-8	15	55	12	12	12	E

1. Deuda externa total (pública y privada, millones de US$ dólares), excluye los intereses del período.
2. Rvas. Internacionales netas (millones de US$ dólares).
3. Servicios de la deuda ext.(millones de US$).
4. Deuda externa/ exportación b y s, nivel crítico=150%.
5. Servicio de la deuda/ export. b y s, nivel crítico=25%
6. Balanza cta.cte.sin int/int. del período (cobertura de intereses).
7. Reservas int/ import.(días), Imp=promedio mensual, nivel crítico=90 días (cobertura de importac.)

D= En deterioro.
E= Similar al año anterior.
M= Mejorando.

En la balanza comercial el principal factor que incide negativamente en la misma, es el provocado por el pago de factores de servicio (seguros y fletes), cuyo peso en el balance comercial es superior al balance que se registra entre el valor de las mercancías importadas y exportadas.

A su vez, el estancamiento y la disminución de las exportaciones, obedecen a la débil estructura productiva del país que se refleja en una limitada oferta

[9] Ibidem

de productos procedentes del sector primario, que constituyen más del 4/5 partes del total de la exportación.

En los últimos años, la industria manufacturera ha incrementado su participación en la oferta exportable del país (industrias maquiladoras); no obstante, dada las características del funcionamiento de este subsector en la economía exportadora del país, este contribuye con un valor agregado nacional muy limitado.

Tabla 5. Sobre la economía externa

Ind.	1889	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
1			62.0	58.4	52.1			D
2	-26.3	-20.1	-77.8	-157.1	-346.5	-429.0	-360.4	D
3	1076.3	1053.2	1055.3	1102.7	1151.8	1234.6	1576.1	E
4	1434.2	1384.3	1425.1	1576.8	1790.1	1891.0	2105.9	D
5	-285.9	-51.4	-172.5	-288.1	-420.0	-435.5	-308.6	D
6	21.9	46.9	36.8	34.2	36.9	41.3	45.2	D
7	56.9	60.8	74.4	69.4	62.7	57.3	64.9	M

1. Competitividad. Tipo de cambio real (índice 1979=100).
2. Balanza Comercial (millones de US dólares).
3. Exportación de Bienes y Servicios (millones de US Dólares)
4. Importación de Bienes y Servicios (millones de US dólares)
5. Balanza en C.C. (millones US dólares)
6. exportaciones/ P.I.B.
7. Concentración de las exportaciones. Principales productos / exportación de bienes.

E= Similar año anterior

M= Mejorando

D= En deterioro.

En resumen, los problemas más acuciantes en la economía hondureña son los siguientes: el galopante proceso inflacionario caracterizado por un aumento rápido y continuado de los precios de los bienes y servicios, la pérdida del poder adquisitivo del “lempira” (situación causada por las continuas devaluaciones y la especulación en la compra y venta de divisas) así como el incremento de la producción destinada a la exportación en detrimento de la producción destinada al consumo interno, y el continuo incremento del déficit fiscal, lo que ha generado un exceso circulante que ha agravado el proceso inflacionario a todos los niveles. También el proceso

de privatización de empresas publica, el estancamiento y disminución de la producción de consumo interno, la política de congelación de salarios, el débil incremento en las exportaciones, el limitado desarrollo tecnológico, la falta de agresividad de la empresa privada y el detrimento del ahorro interno, están afectando fuertemente a la economía hondureña.

Otro factor externo, es el alto grado de corrupción ya que el dinero es enviado al extranjero; esto, sumado a la fuga de capitales efectuadas por empresas nacionales, da un total e pérdidas mayor a los 1,000 millones de dólares.

Los grupos humanos más desfavorecidos son las mujeres y los grupos étnicos. La pobreza, en el caso específico de la mujer, tiene que ver con la ausencia de oportunidades y autonomía económica, la falta de acceso a la educación a los servicios de apoyo, los recursos económicos, incluido el crédito, la propiedad de la tierra, el derecho a herencia y, también, está relacionada con su mínima participación en el proceso de adopción de decisiones. En cuanto a las etnias, están diferenciadas en siete grupos culturales (garífuna, tolupán, misquitos, lencas, chortis, tawahkas y pech) que suman 463,700 habitantes, aproximadamente. En general están ubicados en zonas altamente postergadas, con poco o ningún acceso a los servicios sociales, carentes de infraestructura vial, con una economía de subsistencia y con problemas de salud pública determinados por la existencia de factores condicionantes negativos para la salud (deficiente saneamiento básico, desnutrición, alta presencia de enfermedades transmisibles: chagas, *lehismaniasis* y tuberculosis)

A pesar de los avances en la cobertura de salud, los servicios de salud (publica y privada) solo alcanzan a un 80% de la población. La mayor parte de la prestación de servicios se lleva a cabo en 500 centros de salud rurales sin médicos, 200 centros de salud con médicos y 7 hospitales. El volumen de prestación de servicios privados no ha sido contabilizado pero se presume que es menor que el del sector publico. El acceso a sistema de saneamiento y agua potable ha crecido, de manera que actualmente el 89%

de las personas de los centros urbanos y 51% en el área rural tienen acceso a agua potable.

La morbilidad en Honduras muestra que el país esta en una etapa de transición epidemiológica, ya que, problemas usualmente más propios de países usualmente desarrollados, como el cáncer y las enfermedades del corazón, pasan a ser problemas de mayor importancia también en Honduras. La tasa de mortalidad infantil es de 50.1 por mil, debido fundamentalmente a enfermedades respiratorias. La mortalidad materna ocurre mayormente en las áreas rurales donde existe poco acceso a cuidados relacionados al parto, el 66% de la muerte ocurren fuera de los hospitales y el 40% ocurren durante el parto. Las causas más frecuentes son la hemorragia y la infección (principalmente abortos clandestinos) Llama la atención que un alto porcentaje de muerte materna es debido a muertes violentas (homicidios, violencia, accidentes).

Los problemas de enfermedades como el cólera, SIDA y dengue, han demandado mucha atención de parte de las autoridades de salud en los últimos años; tanto el cólera como el dengue han alarmado a toda la población durante los meses de mayor calor y humedad, cuando la amenaza de desatarse una epidemia ha estado latente. El SIDA es un tema prioritario también, ilustrado en el porcentaje de personas contaminadas con el virus HIV, en la zona norte del país, el índice más alto de Centroamérica.

El índice de desnutrición crónica en menores de 5 años se ha mantenido casi sin variación, alrededor del 39% y la de los escolares de 6 a 9 años se ha aumentado en 4 puntos. El bajo peso al nacer tampoco muestra mejoría, manteniéndose cerca del 10% en los últimos 5 años. La escasa mejoría que muestran los indicadores nutricionales tienen relación directa con la magnitud de la pobreza.

Desde la perspectiva de la salud ambiental, se encuentra bajas coberturas de atención sanitaria de las viviendas, control higiénico insuficiente de alimentos, escasa dotación de agua apta para el consumo humano, de

servicios de disposición de excretas y de basuras. Actualmente, el país enfrenta un déficit habitacional por el orden de 700 mil viviendas. Para 1995, del total de 1.1 millones de viviendas, el 58% eran rurales, el restante 42% eran urbanas, y únicamente un tercio de ellas podía considerarse como aceptables. El 64% de las viviendas presentaban problemas de hacinamiento, el 33% no disponía de agua potable y el 41% carecían de sistemas de saneamiento. El número promedio de años de escolaridad de la población hondureña se ha estimado en 4.3 para 1993 y en 4.5 en 1995, nivel similar al promedio del resto de la región centroamericana.

La matricula de preescolares, estudiantes de primaria y secundaria aumentó entre 1990-1995. Las niñas están asistiendo en la misma proporción que los varones. La cobertura en el área rural es mucho menor, evidenciando una mayor asignación de recursos en las ciudades. El analfabetismo en Honduras alcanza niveles sumamente altos para ambos sexos, observándose, en 1995, tasas de analfabetismo en la población de mas de 10 años del 49% en hombres y del 52% en mujeres. Es importante señalar que el analfabetismo se presenta con mayor magnitud en los departamentos más deprimidos por la pobreza y en el área rural, donde la tasa llega hasta un 77% (Gabinete Social Gobierno de Honduras, 1996)

Los graves problemas que sufre este país, que se encuentran enmarcados en los nuevos procesos de *globalización* mundial y las estrategias estatales concretizadas en los Planes de Ajuste Estructural, están provocando una polarización económica de la sociedad y una precarización de las clases medias estabilizadas. La subida de los precios de la canasta básica y la carestía de los servicios sociales, originan nuevos brotes de empobrecimiento generalizado, con la sintomatología de violencia e inseguridad ciudadana vinculadas a esta situación.

El desequilibrio en la distribución de los medios de producción, los medios financieros y de la riqueza se está agudizando, a la par que el crecimiento de desempleo esta sufriendo un alza imparable, que esta desencadenado el incremento de la economía informal, precaria y marginal.

Los grupos sociales acomodados pugnan por el control de la situación. La emergencia de los grupos vinculados al nuevo modelo de *globalización* está desplazando a las viejas oligarquías caducas que se resisten a abandonar sus esquemas trasnochados. Honduras se debate en un proceso de subsistencia que esta generando un rebrote de la conflictividad social y del desequilibrio del país.

Honduras es todavía uno de los países más pobres en América Latina. Las limitaciones más importantes para el desarrollo económico, social y político son (PNUD, 1996):

BIBLIOTECA VIRTUAL

1/. El Plan de ajuste Estructural: El Programa de reordenamiento estructural de la economía, más conocido como Plan de Ajuste, puesto en marcha desde 1990, produce un impacto social de tal magnitud, que provoca en el corto plazo, una recomposición de la sociedad civil: empobrecimiento de la clase media y pauperización creciente en sectores de bajos recursos. Dicho fenómeno, tiene su expresión en la economía interna que busca sustituir la tradicional solución estatal de las necesidades sociales, por una estrategia de supervivencia privada y familiar. Otro importante efecto de las Políticas de Ajuste, es el surgimiento de viejos sectores oligárquicos que se han ido acomodando en espacios caducos del modelo anterior.

2/. La desigualdad y marginación social: Uno de los mayores problemas en el camino del desarrollo económico y social, es la mala distribución de la riqueza, sobre todo de la tierra y del acceso a los recursos financieros. Esto ha empujado a amplios sectores de la población a ámbitos marginales de la sociedad, particularmente en áreas rurales y áreas urbana marginales.

3/. Dependencia Económica Internacional: Los sectores económicos importantes del país están en manos de extranjeros. Desde el comienzo del siglo, Honduras ha estado dando concesiones a EEUU para desarrollar la producción de bananos. Estas dependencias todavía existe, sobre todo en el sector de la producción de bananas y una parte de la manufactura industrial.

Sin embargo, esto originó la creación de empleo que posibilitó la creación de un colchón de seguridad en las economías domésticas, aunque siguieron sumidas en una precariedad deficitaria.

4/. Infraestructura Inadecuada: Las redes públicas de carretera y otras infraestructuras económicas son inapropiadas. Esto, junto con la impropia producción en el sector energético ha tenido un impacto directo en la capacidad de producción nacional.

5/. La Ineficacia de las Instituciones Estatales: Las instituciones del país y los Servicios Públicos son ineficientes. La inestabilidad producida por los cambios en los diferentes gobiernos del país, ha sido otro de los grandes obstáculos para el desarrollo, pues produce cambios globales en todo el cuerpo funcionarial, y esto es perjudicial para la continuidad de la Administración Pública. Las estructuras estatales son incapaces de satisfacer las necesidades básicas de la población en campos como la educación y la salud. Honduras es un país de población dispersa, así que estos inconvenientes son difíciles de remediar si no es basándose en un alto coste económico. Agravado porque la inversión pública se destina a áreas más desarrolladas como la zona norte, el Valle del Sula y el Cinturón Central.

6/. El Papel del Ejército: Aunque Honduras ha tenido un Gobierno Civil desde 1981, el ejército continúa ejerciendo un importante papel. Esta influencia es patente en la vida la económica y política del país, ya que varios sectores económicos estratégicos están bajo el control del ejército.

7/. Nacimiento del sistema Democrático: Honduras tan solo recientemente se ha embarcado en el camino de la democracia. La población ha restringido su participación política a la elección de los representantes de la esfera institucional país. La democratización se ha visto inmersa en la agudización del conflicto social, evidenciado en el incremento de la violencia y delincuencia que amenaza con desbordar los tradicionales niveles de violencia de la sociedad, agudizados por el empobrecimiento de bastos sectores de la población que encontraban cerradas las posibilidades de

movilización social ascendentes y amenazados los niveles mínimos de supervivencia. Los recursos financieros del Estado son muy limitados en Honduras y esa es una de las razones por las que no se da prioridad a muchos proyectos el sector social y de otros sectores públicos.

V.2.3. Actores e instituciones del sistema político hondureño.

Honduras es el país más grande de América Central después de Nicaragua. También es uno de las naciones más pobre de la América continental y una de las menos desarrolladas. En este territorio, al igual que en el resto de Centroamérica, el Estado se ha conformado tardíamente. Esta nación ha padecido prolongados periodos de inestabilidad política y de dependencia multiforme del exterior. Uno de los aspectos más singulares de Honduras respecto al resto de las otras naciones del istmo, ha sido la ausencia de una violencia revolucionaria destacable (Rouquié, 1994: 147)

Durante un largo periodo, esta nación respondió a uno de los arquetipos de las denominadas "repúblicas bananeras", caracterizadas por la debilidad del Estado y por la tendencia a la dependencia del exterior en las cuestiones económicas y políticas, principalmente. En las últimas décadas ha perdurado el perfil frágil de su soberanía, debido al "carácter proconsular" que se derivó del papel contrainsurgente en la época de los conflictos centroamericanos, pues Honduras actuó como plataforma directa de los intereses de la "guerra de baja intensidad" de la administración norteamericana (Alcántara, 1999:223)

En algo más de ciento cincuenta años, el país ha tenido diecisiete constituciones. La Carta Magna vigente en la actualidad, se aprobó en 1982, año en que se inicia la transición democrática del sistema político hondureño, incorporándose a los procesos democratizadores de la década de los ochenta desarrollados en Centroamérica. Paralelamente, el país se inserta en el modo de regulación neoliberal lo que provoca una

residualización de las "políticas sociales", desarrollada sobre la base de tejidos desbastados, mercados internos bajo mínimos y en condiciones de extrema dependencia externa, que propician la generación de procesos de exclusión y empobrecimiento social muy agudos (Font y Goma, en Alcántara y Crespo, 1995)

A partir de 1985, y una vez terminado el acoso antisandinista, se ha estabilizado el quehacer político, (Dunkerley, 1994) Ya se sucedieron cuatro elecciones desde el periodo de la transición, que se han caracterizado por la alternancia en el gobierno de los dos partidos políticos mayoritarios, así como por un desarrollo político escasamente institucionalizado. En la actualidad, algunas secuelas del "pasado" sobre la sociedad y el sistema político se resisten a desaparecer, debido a la larga presencia externa asentada en el país durante la década de los años ochenta y el papel de las Fuerzas Armadas, que se han convertido en una de las principales potencias políticas del país, lo que ha propiciado su labor de "agentes tutelares" sobre las instituciones republicanas (Perelli *et al*, 1995:3)

Este país centroamericano ha encarado la segunda mitad de los noventa con gobiernos civiles surgidos de procesos electorales no fraudulentos y con importantes, aunque desiguales avances, en el establecimiento de marcos políticos inclusivos. La consolidación democrática, sin embargo, aún presenta elementos consustanciales de cierta incertidumbre.

V.2.3.1. Los intentos de construcción del estado hondureño.

Los españoles que llegan a Honduras en el siglo XVI, organizaron administrativamente a esta nación con la categoría jurídica de Gobernación, con sede en la ciudad de Comayagua y dependiente de la Audiencia de Guatemala. En 1785, las medidas administrativas, conocidas como "Ordenanzas de Intendencias", confirieron a la antigua Gobernación un rango superior, con la creación de la Intendencia de Honduras, cuyos límites determinaron las fronteras del estado independiente del siglo XIX (Alvarado, 1965) Estas Intendencias fueron un intento de descentralización

que hizo disminuir la importancia de Guatemala y que pretendió aminorar el olvido de estas tierras por parte de la Corona española. Estos comienzos del sistema político hondureño explican, en buena medida, los problemas del país a lo largo de las décadas siguientes a su independencia (Needler, 1987)

A inicios del siglo XIX, arrancan los primeros intentos de construcción de un Estado Nacional en Honduras. Los criollos latinoamericanos comenzaron a demandar la independencia frente a la corona española. En 1821, la Intendencia de Honduras proclamó su independencia de España, con un acta redactada por José Cecilio del Valle (Wiarda, 1982:161)

"... El nuevo mundo no será en lo futuro, como ha sido en el pasado tributario infeliz del antiguo. Trabajará el americano para aumentar los capitales productivos de su propiedad: trabajará para presentar al Gobierno, protector de sus derechos, las rentas precisas que exija la conservación del orden. Pero no se arrastrará en las cavernas de la tierra para sacar de sus entrañas los metales que debía enviar al otro continente. La América no caminará un siglo atrás de la Europa: marchará a la par primero: la avanzará después; y será al fin la parte más ilustrada por las ciencias como es la más iluminada por el sol (...) habrá sabios entre los ladinos; habrá filósofos entre los indios: todos tendrán mayor o menor cantidad de civilización" (Brignoli, 2000: 85)

En una primera época, Honduras fue incorporada al imperio mexicano de Agustín de Iturbide. Es en 1823, en el Congreso Constituyente reunido en Guatemala, cuando se proclamó la independencia total de Centroamérica y se promulgó una Constitución Federal. La Federación Centroamericana contó con una notable presencia hondureña, pues dos hondureños, José Cecilio del Valle promotor de la Constitución Federal de 1824 y Francisco Morazán, el líder militar que, desde posiciones liberales, contribuyó notablemente al asentamiento de la idea federal. Esta Constitución va a estar basada en las Cartas Magnas de EEUU y en la de las Cortes de Cádiz.

Durante quince años se engendraron conflictos entre las Intendencias y dentro de ellas, hasta que en 1939, Francisco Morazán, al frente del Partido Liberal, instauró el orden en esta entidad política centroamericana. Al año siguiente, la reacción conservadora de tipo secesionista, desmanteló la República Federal (Maroñas, 1963)

A partir de esta frustrada experiencia federalista, Honduras se vio inmersa en los intentos de anexión emprendidos por los países vecinos. De 1838 a 1876, se desarrolló el "periodo anárquico", caracterizado por el caudillismo conservador, durante el cual se sucedieron doce guerras civiles y cincuenta cambios de gobierno. La crisis económica fue total. Paradójicamente, el interés internacional sobre Honduras creció, al considerarse una de las posibles vías del ferrocarril transístmico. La pugna anglo-norteamericana por el control de Centroamérica adquirió carácter bélico.

En el último cuarto de siglo se desencadenó la denominada Reforma Liberal, encabezada por Marco Aurelio Soto (títere político del guatemalteco presidente Barrios), que cuajó en toda Centroamérica, y que pretendió iniciar la modernización política, social y económica en estos países. Se fortaleció la democracia a través de la división de los tres poderes, el diseño de unos códigos de justicia civil y penal, la creación de unas ordenanzas de aduanas, una ley de educación y otras medidas legislativas de corte similar. Con todas estas medidas, Honduras comenzó a adquirir una consistencia de Estado Moderno (Torres, 1976)

Si se compara el proceso modernizador hondureño, con el de otros países centroamericanos, se puede afirmar que las reformas liberales hondureñas fueron incompletas, lo que presentó consecuencias negativas en la construcción y operatividad del entramado político que se iba a acometer (Tangermann, 1995:63) Esto se debió a la inestabilidad y violencia política de este periodo (1824-1876), donde se sucedieron más de ochenta gobiernos distintos. En torno a 1880, una nueva Constitución trasladó consigo la regulación del comercio, las aduanas, la minería, los militares, el Código Penal y la Casa de la Moneda.

Este atisbo de racionalidad liberal capitalista, facilitó el surgimiento de instituciones estatales, pero el resultado no fue el deseado: el aparato estatal, se sintió incapaz de responder a las fuertes inversiones de compañías norteamericanas de minería y banano (Alcántara, 1999:228)

Durante los primeros años del siglo XX, las empresas Cuyamel Fruti y United Fruit Company convirtieron a Honduras en el primer país exportador de bananos. La repercusión que esto provocó en el tejido político hondureño afectó a la rivalidad y a la diferenciación entre los dos partidos principales del país: la United Fruit apoyó al Partido Nacional, y la Cuyamel al partido Liberal. Además, el desarrollo de este enclave bananero bloqueó la modernización en las relaciones de producción en el resto de la economía e impidió la consolidación de una incipiente mediana burguesía (Brignoli, 2000:130) Las grandes empresas fruteras estadounidenses desempeñaron el papel de "burguesías hegemónicas" en este país (Rouquié, 1994:14) Tampoco el estado pudo captar recursos por la vía impositiva, debido a las dinámicas intervencionistas de los interese norteamericanos en la vida política interna hondureña (intervenciones periódicas de *marines*), agudizado por la debilidad de su entramado institucional.

A la postre, la Reforma Liberal desembocó en una dictadura, la de Tiburcio Carías Andino, fundador del Partido Nacional (1932-1948), coincidente en el tiempo con otros regímenes duros en la región, como el de Somoza en Nicaragua o Trujillo en República Dominicana, con los que sostuvo una estrecha colaboración. Este presidente condujo y controló la situación de crisis económica a través de la centralización del control de la vida política del país, usando métodos represores y ayudado por las Fuerzas Armadas (Alcántara, 1999)

La acumulación de poderes en pocas manos y la debilidad política de las organizaciones corporativas de las clases propietarias, propició un amplio margen al personalismo encarnado en dictadores tan típicos como el

personaje de ficción descrito en la novela "El Señor Presidente" de Miguel Ángel Asturias (Brignoli, 2000: 131)

Los efectos de la crisis de 1929 se sintieron tardíamente en Honduras, cuando comenzaron a declinar los niveles de intercambio comercial exterior, debido a la peculiar forma de inserción económica en el mercado mundial, a sus gobiernos caudillistas, su economía de enclave y a la fuerte fragmentación social y política, lo que repercutió en la construcción de una identidad nacional muy frágil (Barahona, 1993)

En 1954, se origina una gran huelga contra la empresa norteamericana bananera United Fruit, como consecuencia del crecimiento del proletariado y el desarrollo económico-capitalista en el sector agropecuario, que obligó al gobierno a aceptar buena parte de las demandas sociales y a las compañías a introducir mejoras en los contratos de trabajo (Montes, 1982) Estimulados por el éxito, los obreros y los funcionarios fueron creando sindicatos y asociaciones campesinas y profesionales: el Sindicato del Tela Railroad Co (SITRATERCO) y el de la Standard Fruti (SITRASFUCO) que conformaron la Federación Sindical de Trabajadores del Norte de Honduras (FESITRANH) (Menjívar, *et al*, en Camacho y Menjívar, 1985:373-405)

A Tiburcio Carías le sucedió el político Juan Manuel Gálvez (1945-1954) del mismo partido, que accedió al poder por mediación de unas elecciones no competitivas, lo que marcó un relativo proceso de democratización política, restableciéndose lentamente el juego demoliberal (Alcántara, 1999) Posteriormente, Julio Lozano Díaz (1954-1956) le reemplaza en el poder, aunque más tarde es depuesto por un golpe militar. En esta época, se emprendió la emisión de leyes de contenido social, tales como la libre sindicación, el Código del Trabajo de 1957 y la Reforma Agraria de 1962, de modo muy parcial, ya que no afectó a los latifundios (Pineda Portillo, 1988), lo que inaugura una tendencia de reformismo laboral que va a servir de amortiguados de los conflictos de clase y de las demandas populares. En estos años, se crea el Banco Central, el Banco Nacional de Desarrollo y el Consejo Superior de Planificación Económica.

En los años 50, se articula un acuerdo de ayuda bilateral con los Estados Unidos, gracias al cual fue posible la creación del moderno y profesional ejército de Honduras, lo que determinó el constante intervencionismo militar en el escenario político hondureño durante los siguientes años, y que va ser reforzado por el estatuto de Autonomía militar que les confirió la Constitución de 1957. El golpe de estado de 1963, dirigido por el Coronel Oswaldo López Arellano, contra el gobierno constitucional del liberal Villeda Morales[10], el candidato más votado en las elecciones presidenciales de 1954, inaugura un periodo que duró hasta 1981, calificado como "periodo de orden militar", que pone fin a este gobierno liberal de corte populista.

Se suceden tres etapas durante los años sesenta y setenta. Por un lado, el periodo de la llamada "reacción conservadora" (1963-1969), alineada en torno a una fuerte proclama anticomunista, y que se genera como respuesta oligárquica a la aparición de nuevas clases sociales. En esta época, se desencadena un conflicto fronterizo por cuestiones limítrofes con El Salvador, cuyo detonante fue un partido de fútbol, lo que origina un repliegue de unidad en la nación hondureña en torno al gobierno, y "suaviza" la actitud profundamente represiva mantenida hasta entonces. El otro periodo, calificado como "régimen de unidad nacional" (1969-1972), surge de los comicios de 1971 y traslada al poder al nacional Ramón Ernesto Cruz, el cual forma un gobierno de integración con la oposición.

La crisis económica que atravesaba el país, los límites del pacto gubernamental y la ineficaz gestión del gobierno, suscitaron un nuevo golpe militar que inauguró la tercera fase de gobierno militarista *seudoreformista* (1972-1981), dirigido de nuevo por López Arellanos. Este presidente llevó a cabo la militarización del Estado, el diseño de políticas reformistas relativas a la expansión y eficacia del aparato del Estado y la puesta en marcha de un Plan Nacional de Desarrollo (Alcántara, 1999) Es sustituido por el

[10] En el trasfondo de esta situación, se encontraban los esfuerzos liberales de crear una Guardia Civil, para contrapesar la influencia del ejército

conservador coronel Melgar Castro, apoyado por el Partido Nacional, que frenó los intentos incipientes de Reforma Agraria y el establecimiento de un impuesto a la producción del banano. Posteriormente, fue desbancado por una Junta Militar encabezada por el general Policarpo Paz García, debido a las acusaciones de corrupción y narcotráfico que se le adjudicaban. Esta nueva situación facilitó el desarrollo de una actividad más acorde con la Doctrina de la Seguridad Nacional, que en ese momento dominaba toda Centroamérica.

V.2.3.2. Evolución histórico-política. La transición política.

BIBLIOTECA VIRTUAL

La transición política fue el resultado del cambio en la estrategia política exterior norteamericana sobre Centroamérica, que había convertido a Honduras en un aliado de EEUU para socavar al gobierno sandinista de Nicaragua. Unas elecciones libres de cariz constituyente, con una nueva ley electoral y un récord histórico de participación del 81%, dieron paso, en 1982, a un poder civil dirigido por el liberal Roberto Suazo Córdova.

Una de las primeras medidas legislativas que ejecutó, fue la creación de una nueva Carta Constitucional, aprobada en 1982, y que representa un ejemplo de diseño de marco constitucional centroamericano, caracterizado por la exclusión de ciertos actores sociales y el "continuismo" en su realización (Rojas, en Tangermann, 1995: 107) El proceso de democratización hondureño, se puede calificar como "transición autoritaria hacia la democracia", debido a la continuidad de las clases dominantes, la discontinuidad de las instituciones políticas y la integración segmentada de las clases subalternas al sistema político (Acuña, en Tangermann, 1995:67). Tal proceso estuvo inducido por la administración norteamericana del presidente Carter, quien ejerció una presión notable sobre la Junta Militar de Policarpo Paz (Knippers, 1991:234) El resultado fue la convocatoria de elecciones en 1980, frente a la oposición de importantes sectores civiles y

militares y el bloqueo del proyecto de fraude electoral que pretendió realizar Policarpo Paz.

Esta etapa se ha caracterizado por la permanencia de gobiernos civiles en el poder, la consolidación de un régimen de partidos cuya conformación siguió manteniendo el tradicional bipartidismo, la aparición de dos nuevas formaciones minoritarias (PINU y Democracia Cristiana), la exclusión de los partidos políticos de izquierda de clase y la democratización interna del Partido Nacional, que padeció el castigo de los electores por sus vinculaciones estrechas con los gobiernos militares (Alcántara, 1999:233)

La nueva era de gobierno constitucional estuvo influenciada por la problemática internacional de Centroamérica, con las insurrecciones en El Salvador, la guerra civil en Guatemala y el gobierno revolucionario en Nicaragua. En estas circunstancias, el Ejército ejerció un papel primordial en la vida política hondureña (UNAH, 1984) La transición democrática se desarrolló en un contexto de "guerra", lo que marcó de manera decisiva, el fundamento y el carácter de esta nueva democracia centroamericana. Su perfil ha estado influenciado por el tradicional "autoritarismo orgánico" de estos países del istmo.

Tabla 6. Evolución porcentual de las elecciones legislativas hondureñas

	PL	PN	Otros
1957	61,5	29,8	8,7
1965	44,2	49,3	-
1971	44,4	49,3	-
1981	53,9	41,6	4,5
1985	51	45,5	3,5
1989	44,3	52,3	3,4
1993	53	43	4
1997	49,5	41,4	9

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos manejados por Alcántara, 1999, extraídos de J.A. Morris (1984): Honduras: Caudillo Politics and Military Rulers, Westview, Boulder. P.37. FLACSO-Costa Rica (1995); INCEP (1994,1998); Molina Chocano (1983)

El presidente Suazo Córdoba, “El brujo de La Paz”, organizó un régimen político altamente clientelar, “cleptocrático”, corrupto y conservador, en la que la separación de poderes no prevaleció, y sus manejos alcanzaron hasta al propio partido opositor. Llevó a la presidencia su “visión rural de los problemas políticos” que se tradujo en el interés por el progreso de su aldea, familia y en su propio futuro (Rouquié, 1994) En el marco de la cooperación con EEUU, el gobierno de Suazo Córdova cedió instalaciones para uso militar, convirtiendo a Honduras en el “portaaviones insumergible” de la estrategia estadounidense, que introdujo 2000 efectivos permanentes en este país y financió la instalación de más de 15.000 combatientes antisandinistas en el mismo (Brignoli, 2000:174)

BIBLIOTECA VIRTUAL

El general Gustavo Álvarez Martínez, formado en la famosa “Escuela de las Américas” y en Fort Benning, ejerció gran influencia en este periodo, con la connivencia del gobierno civil, inaugurando una etapa de terror que tuvo como costo las violaciones de derechos humanos en el territorio hondureño, (desapariciones, persecuciones, torturas, muertes, etc) (Isaula, 1988), destinada al permanente hostigamiento al régimen sandinista y el apoyo explícito a la Contra nicaragüense, hasta 1990 (Brignoli, 2000:357)

En medio de estos avatares, en 1985 se establece un *Acta de Compromiso* consensuado para resolver los conflictos interinstitucionales, con la democratización interna de los partidos políticos y diseño de un nuevo sistema electoral. El *Acta de Compromiso* resultó un instrumento del proceso de “democracia pactada”, en la que los acuerdos van a afectar al grueso de los actores políticos, por ello se la va a considerar como un punto de inflexión en el proceso de transición en Honduras (Alcántara, 1999)

En este año, se celebraron nuevos comicios democráticos, y nuevamente resultó elegido el representante del Partido Liberal, José Azcona Hoyo, en unas elecciones poco ortodoxas y de cariz anticonstitucional. La concurrencia de diferentes líderes de facciones de cada partido y la elección del candidato más votado, fue una de las novedades de este momento electoral. El gobierno que se constituye se basó en el pacto entre grupos

“callejistas” (facción de Leonardo Callejas) del partido nacional y “azconistas “ del partido elegido, dos corrientes afines que reunieron el 66% de los votos. El Partido Nacional consiguió obtener el control del Tribunal Nacional de Elecciones, lo que determinaría el futuro resultado electoral.

Durante este periodo gubernamental, se engendró un conflicto político popular, vinculado a un narcotraficante hondureño, al que las Fuerzas Armadas, en una maniobra autonomista e inconstitucional, detuvieron y extraditaron a los EEUU, lo que suscitó una explosión de ira popular que desembocó en la quema de la Embajada Norteamericana.

Como resultado de un proceso electoral competitivo, -circunstancia novedosa en la historia electoral del país-, en las elecciones de 1989 el triunfo fue para el Partido Conservador de Leonardo Callejas, gracias a su discurso novedoso e innovador y al manejo de los medios de comunicación de masas. La desarticulación de la *contra* y los cambios políticos recientes en Centroamérica, centraron por primera vez la problemática hondureña en el estricto ámbito interno, contribuyendo a la consolidación del sistema. Las relaciones con un Congreso de los Diputados en manos de la oposición, y con unas Fuerzas Armadas con tendencias golpistas, marcaron el devenir de la política interna. El pulso entre “civiles” y “militares” terminó con la publicación de un informe de denuncia de los 300 asesinatos y desaparecidos ocurridos en el periodo 1979-1990.

En 1993, sube al poder otro liberal, Carlos Roberto Reina, antiguo presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, quien venció por la impopularidad del gobierno saliente, por la anunciada “revolución moral” y por la publicación de las denuncias por violación de derechos humanos.

“... (la revolución moral) Se concentró en el combate a la corrupción, en crear de nuevo un estado de derecho, en regresar a un estilo de gobernar que se había perdido, el mismo que aplicó el general Francisco Morazán(.) en primer lugar, el servicio militar es voluntario; antes era obligatorio y

con una forma de reclutamiento realmente inadecuada para una sociedad de fines de siglo. En segundo lugar los nombramientos de miembros de las fuerzas armadas en responsabilidades del Estado ya no son nombrados por sugerencias de militares que eran tenidas como órdenes." [11]

Esta campaña estuvo marcada por el debate en torno a la abolición de la obligatoriedad del servicio militar que realizaba levas indiscriminadas entre la población. Esta corriente fue propiciada por el "movimiento cívico, cristiano y popular de San Pedro Sula", que encontró un amplio eco en los medios de comunicación de masas del país.

La actuación de Reina se centró en la depuración de responsabilidades por las violaciones de derechos humanos de los pasados años, en la paulatina disminución de la autonomía de las Fuerzas Armadas, y en el apoyo de las tareas del Comité para la Defensa de los Derechos Humanos de Honduras (CODEH), liderado por el abogado Ramón Custodio. Además, se reveló a los militares de la dirección de las Fuerzas Armadas, colocando al Arzobispo de Tegucigalpa, Oscar Andrés Rodríguez Madariaga, en este cargo.

En la actualidad, el Partido Liberal se mantiene en el poder, encabezado por el presidente Carlos Roberto Flores Facussé, quien mantiene la línea de desmilitarización del poder político, que ha desembocado en la supresión del cargo de Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas y en el nombramiento de un civil como Ministro de Defensa.

V.2.3.3. Régimen político de Honduras.

De acuerdo con la Constitución de 1982, conformada por 379 artículos y confeccionada por una Asamblea Constituyente elegida en los comicios de 1980. El régimen político en Honduras es presidencialista, con "forma

[11] Declaraciones de Carlos Roberto Reina, recogidas por Achard y Flores, (1995:138)

republicana, democrática y representativa", con complementariedad e independencia y "sin relaciones de subordinación" entre los poderes (Art. 4.0)

El modelo teórico de Estado lo configura como promotor del desarrollo económico y social, estando sujeto a una planificación adecuada (Art. 329), así como se le posibilita su intervención en la economía sobre la base del interés público y social y limitada por los derechos y libertades recogidas en el Título IV de la Carta Magna. También se declara "*de necesidad y utilidad pública la ejecución de la Reforma Agraria por parte del Estado*" (Art. 344)

Se señala que las reformas constitucionales pueden decretarse *"por el Congreso Nacional en sesiones ordinarias, con dos tercios de votos de la totalidad de sus miembros, debiendo ratificarse por la subsiguiente legislatura ordinaria por igual número de votos, para que entren en vigencia"* (Art.373) Se indica que no son elementos a modificar ni este artículo, ni el concerniente a la forma de gobierno, al territorio nacional, ni el de la "no reelección" presidencial. Ha habido cambios menores en la Constitución, con la supresión del servicio militar obligatorio, la reducción del Congreso y las restricciones al papel político de las Fuerzas Armadas

En el Título V de la Carta Magna, se regula todo lo concerniente a los poderes del Estado, y consta el carácter presidencialista del poder ejecutivo. Este recae en *"representación y en el beneficio del pueblo*", en el presidente de la Republica (Art. 235) El poder ejecutivo lo ejerce el presidente de la República, asistido por trece Secretarías de Estado (Ministerios), cuyas funciones son las de "*orientación, coordinación, dirección y supervisión de los órganos y entidades de la administración pública nacional"* (Art. 247)

Las atribuciones del presidente, recogidas en el artículo 245, le confieren la dirección de la política en general, tanto en el ámbito interno como internacional; las relativas a los nombramientos de secretarios, subsecretarios y altos funcionarios; las que conciernen al proceso legislativo (capacidad de iniciativa legal); la posibilidad de dirigir mensajes al

Congreso y suscitar la celebración del mismo; la potestad de emitir acuerdos y decretos y expedir reglamentos y resoluciones; la formulación del Plan Nacional de Desarrollo y la rápida ejecución de la Reformas Agraria. Se han creado, además, las instituciones descentralizadas, lo que posibilita mayor eficacia en la administración de los intereses nacionales, mayor efectividad de la administración pública y un mejor aprovechamiento de los bienes pertenecientes al Estado. El sistema electoral es de sufragio universal con comicios cada cuatro años.

El poder legislativo radica en una Cámara única, el Congreso de Diputados, compuesta en la actualidad por 80 diputados que corresponden uno por cada 35.000 habitantes o fracción que exceda de quince mil, eligiéndose como mínimo un diputado por cada Departamento. Su función es la de promulgar, decretar, reformar, interpretar y derogar las leyes. Estos eligen a los magistrados de la Corte Suprema, así como a su presidente. Nombran, igualmente, al controlador y procurador de la República. Deciden la persona que asumirá el papel de subdirector de la Propiedad Administrativa, especie de "Defensor del Pueblo". Disfrutan, asimismo, de una capacidad total en el nombramiento del Jefe de las Fuerzas Armadas, algo muy importante en estos países con tanta tradición de intervencionismo militar en los asuntos internos.

En el proceso de formación de la ley tienen derecho de iniciativa, y todo proyecto de ley antes ha de ser sometido a debate, llevados a cabo en distintos días. En los casos que se refieren a la Ley del Presupuesto, a las reformas constitucionales, a las declaraciones y a los decretos que se refieren a la conducta del poder ejecutivo, el presidente no puede ejercer su derecho al veto (Art. 218)

El tercer brazo institucional es el poder judicial, que reside en la Corte Suprema de Justicia, compuesta por nueve magistrados y siete suplentes, todos ellos elegidos por el Congreso Nacional. Forman parte también de este poder del Estado, las Cortes de Apelaciones y los juzgados de Letras y Paz (Art.303) Corresponde a la Corte Suprema de Justicia nombrar los

jueces y magistrados de los tribunales inferiores, conocer los delitos oficiales y comunes de los altos funcionarios de la República; conocer los recursos de casación, amparo y revisión y fungir como Tribunal Constitucional (Art.185)

El modelo adoptado por este Estado unitario para su división política y administrativa, es el clásico de corte napoleónico. Existen dieciocho Departamentos, a cuyo frente figuran los gobernadores políticos, nombrados y elegidos directamente por el Estado a través de la Secretaría de Administración y Justicia. De esta manera, la política regional o departamental está subordinada al poder central.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Las unidades departamentales se subdividen a su vez en municipios y éstos, en aldeas y caseríos (Art. 294) La autonomía política municipal está garantizada por la Constitución y se ejerce a través de las corporaciones, formadas por un consejo de regidores dirigidos por el alcalde. Se mantiene un fuerte régimen centralista, sin gozar de especiales prerrogativas autonómicas, ni los Departamento ni los municipios. En las aldeas hay alcaldes auxiliares. Todas las autoridades, en el nivel local, son objeto de elección por sufragio universal cada dos años. El poder judicial actúa en el nivel municipal, a través de los juzgados de paz, contra cuyos fallos pueden elevarse recursos a las cortes comunes de apelación.

El sistema electoral hondureño se basa en el "*voto universal, obligatorio, igualitario, directo, libre y secreto*"[12] (Art.44), llevándose a cabo las elecciones cada cuatro años, por "simple mayoría de votos" en el caso de las presidenciales. Las elecciones legislativas se rigen por el principio de representación proporcional con el resto mayor, mediante listas cerradas y bloqueadas con distribución de los escaños en los 18 departamentos del país y con base al cociente nacional señalado por el Tribunal Nacional de Elecciones, órgano autónomo e independiente, como resultado de dividir el total del censo entre el número fijo de diputados. Este Tribunal está conformado por un miembro designado por la Corte Suprema de Justicia y

por representantes señalados por cada uno de los partidos políticos legales (Art.52), y de él depende el Registro Nacional de las Personas.

V.2.3.4. El Sistema de Partidos y el Comportamiento Electoral.

El sistema de partidos puede ser calificado de sistema bipartidista, conformado por los dos partidos tradicionales, el Partido Liberal (partido colorado) y el Partido Nacional (partido azul), a los que se le han unido de un modo muy minoritario, el Partido de Integración Nacional (PINU), fundado en 1970, de carácter socialdemócrata, con una base en las clases medias modernas y en los intelectuales (Rouqué, 1994); y la Unidad y la Democracia Cristiana (UDC), creado en 1968 a partir del sindicalismo campesino y de los grupos cristianos progresistas.

Dentro de los partidos fuera del arco parlamentario, figura el Frente Patriótico Hondureño, que agrupa a los partidos de izquierda marxista (Partido Comunista de Honduras, Partido Comunista marxista-leninista y el Partido Socialista), muy reprimido después de los comicios de 1981, lo que obstaculizó su participación en las posteriores elecciones (Alcántara y Crespo, 1995: 159) En las últimas elecciones, se presentó como Partido de Unificación Democrática, quien consiguió representación parlamentaria. Su importancia electoral no refleja el peso cualitativo que sus miembros han jugado en la lucha sindical y obrera del país (Perelli *et al*, 1995)

Las raíces del bipartidismo se remontan al último tercio del siglo XIX, cuando se llevaron a cabo las reformas liberales que posteriormente fueron mediatizadas por las influencias de las dos compañías norteamericanas bananeras. Cada uno de los dos grandes partidos forman *subculturas* definidas por sus pequeñas diferencias ideológicas y por una clientela estable de carácter pluriclasista, tanto rural como urbana. La tendencia al fraccionalismo intrapartidista ha sido habitual, motivada por discusiones

[12] En 1956 se efectúa la legalización del voto femenino en Honduras

programáticas y por motivos personales. A partir de 1980, la dinámica de los partidos se reactiva dándose un desarrollo y competencia importantes.

El Partido Liberal, que nace en 1891, se sitúa en el centro ideológico, heredero de los ideales de Morazán, y de carácter progresista y *pro-integracionista.* En los años 50 inicia una fuerte movilización, al estilo de los partidos socialdemócratas latinoamericanos. En los últimos años se han generado varias facciones: la "rodista", la "suazista" y la "azconista", la "Alianza Liberal del Pueblo" (ALIPO) de carácter más progresista, apoyada por el prestigioso diario "El Tiempo" y por los empresarios Jaime Rosenthal y Edmon Bográn (Rouquié, 1994:154), y el "Movimiento Liberal Democrático Revolucionario M-Líder", de carácter socialdemócrata.

El Partido Nacional surgió en 1902 de una escisión del Partido Liberal, liderado por Manuel Bonilla, y se consolidó en 1919, al oponerse a la Unión Centroamericana propulsada por el liberal Morazán. Se trata de un partido de derecha tradicional que, en la mayoría de los casos, ha llegado al poder por fraude electoral y golpes de estado apoyados por el ejército. Las manipulaciones por parte del ejército y del liberal Suazo Córdoba se resolvieron con el triunfo interno del liderazgo de Rafael Leonardo Callejas y su grupo MONARCA (Movimiento Nacional Rafael Callejas), generando cierta unidad interna, lo que propició una cierta modernización interna, que desembocó en el triunfo en las legislativas de 1989.

Los partidos en Centroamérica son los únicos mecanismos de expresión y representación de intereses dentro de las instituciones del Estado, pero casi nunca son la expresión política de corrientes sociales amplias, fruto de la tradicional represión, las elecciones fraudulentas, las dificultades de defender los intereses de las grandes masas de pobres y las reducidas funciones en el sistema institucional presidencialista centroamericano. Los partidos se reducen a cumplir periódicamente la función de "instancias de recolección de votos". Funcionan como mecanismos de expresión y representación de intereses dentro de las instituciones del Estado, pero de

modo muy reducido, lo que ha propiciado la consolidación de un panorama partidista caracterizado por su debilidad.

V.2.3.5. Otros actores y grupos de presión.

La entrada de los militares en la vida política del país es muy reciente respecto a otras naciones de América Latina. La profesionalización del ejército en 1954, fue fruto del apoyo de los Estados Unidos para frenar las movilizaciones de los sindicatos bananeros y la situación inestable en algunos países centroamericanos. La dirección ejercida a través de los frecuentes golpes de estado, se ha distinguido por la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional, de carácter represor y anticomunista, y de una cierta política pública de corte populista.

A partir de 1984, hay un vuelco en la cúpula militar interna de las Fuerzas Armadas, que desplaza al sanguinario general Álvarez y realiza un viraje hacia posiciones más nacionales, frente a la intromisión norteamericana y hacia acciones más respetuosas de los derechos humanos. El peso de los militares los ha convertido en una "burguesía armada" en Honduras, donde hasta hace pocos años, controlaban la dirección general de tránsito, los puestos de aduanas, la empresa estatal de teléfonos HONDUTEL, los servicios estatales de inmigración, la matriculación de automóviles, la regulación del transporte marítimo, etc (Cardenal y Martí, 1998:174) Las ultimas reformas constitucionales han mermado el poderío económico y político de los militares.

Otros grupos de presión hondureños están conformados por los movimientos obreros y sindicales, como la *Confederación de Trabajadores* de Honduras, fundada en 1964 por miembros del Partido Comunista Hondureño; la *Central Nacional de Trabajadores del Campo*, que nace en 1985 con el objetivo de conseguir la Reforma Agraria. Destacan también la *Central General de Trabajadores*, vinculada al movimiento socialcristiano, la *Confederación Unitaria de Trabajadores de Honduras*, que aglutina a

organizaciones populares clasistas, siendo la más reivindicativa del país; la *Asociación Campesina Social Cristiana de Honduras*, en 1963, formada por las ligas campesinas instauradas por los militantes cristianos de Valle y Choluteca y la *Unión Nacional de Campesinos*. Todos ellos se hayan unificados en el *Consejo Nacional Obrero Campesino de Honduras,* que actúa como foro de coordinación. Consiguieron que el estado instalara algunas políticas públicas y los incluyera en el diseño de planes de desarrollo (Posas, en Yankelevich, 1990:530-574)

En Honduras, recientemente se ha desarrollado una modalidad de "concertación social" orientada por agrupaciones de los sectores populares. Estos grupos elevan una propuesta conjunta al gobierno que resulta de la articulación de sus intereses. Este planteamiento suscrito desde octubre de 1989, representa el más importante acuerdo político frente al anterior gobierno de Rafael Callejas, conocido como la "Plataforma de Lucha del Movimiento Obrero, Campesino y Profesional para la Democratización de Honduras". Posteriormente, durante el gobierno de Carlos Roberto Reina, se promueve una recomposición del movimiento popular hondureño alrededor de la nueva "Coordinadora de Organizaciones Populares", que finalmente no ha disfrutado de los frutos deseados, por cuestiones endógenas y exógenas a la propia organización (Rivera, en Tangermann, 1995:214)

En 1991, se desarrolla en Tegucigalpa una reunión de presidentes de Centroamérica, lo que coincide con la primera cumbre sindical, la cual diseña una acta de compromiso que se presenta a los presidentes centroamericanos, donde exigen la atención a los más apremiantes problemas derivados de las políticas de Ajuste Estructural, la concertación nacional-popular y la necesidad de definir un "Proyecto Nacional de Desarrollo en la perspectiva de la construcción de la Comunidad Centroamericana" como nuevo modelo de integración.

Posteriormente, estas mismas centrales sindicales se reunieron en Managua, en el marco de la XII Cumbre de presidentes, donde suscribieron un planteamiento que propuso "*una nueva agenda de desarrollo*": necesidad de

construir nuevas estructuras económicas y sociales, exigencia de un proceso de integración económica de la región, formulación de un Convenio Multinacional de Seguridad Social, la constitución de un Consejo Económico y Social Centroamericano y la elaboración de una "Carta Social" en el marco de la integración.

Finalmente, en 1994 nace la Iniciativa Civil para la Integración Centroamericana (ICIC), que supone la consolidación el proceso de coordinación de las organizaciones que la conforman, abriendo un camino hacia la concertación regional, la cual aún no ha conseguido ejercer su influencia en el plano decisorio, pues los presidentes centroamericanos solo han reconocido tibiamente sus recomendaciones (Rivera, en Tangermann, 1995:216)

Existen dos organizaciones empresariales importantes: el *Consejo Hondureño de la Empresa Privada*, fruto del desarrollo corporativo de la élite económica, dirigida en tiempos por el general Álvarez Martínez, y que se ha mantenido como una fuerza social extremadamente poderosa, articulando la elite económica con el aparato estatal; y las *Asociación para el Progreso de Honduras*, que ha propugnado un modelo económico neoliberal y pinochetista de estado y que cuenta entre sus miembros con la conservadora Secta Moon. Las dos han sido financiadas por la agencia de cooperación internacional norteamericana (AID)

Los intentos subversivos hondureños fueron tempranamente abortados por el poder, por lo que nunca poseyeron la fuerza desarrollada en los vecinos países y su lucha nunca cuajó en este país de tendencia conservadora. Hubo intentos por extender la lucha armada en esta nación y "regionalizar el conflicto". El Movimiento Popular de Liberación "Cinchoneros", nace apoyado por revolucionarios de El Salvador, quienes en 1982 invadieron la Cámara de Comercio de San Pedro Sula y tomaron como rehenes a 105 empresarios. Ellos se adjudicaron el asesinato del general Álvarez Martínez. El Frente Morazanista de Liberación Nacional, aparece en 1979 como una escisión del Partido Comunista y del Partido Revolucionario de

Trabajadores Centroamericanos. Después del triunfo sandinista, se forman en 1979, en la Universidad Autónoma de Tegucigalpa, las Fuerzas Populares Revolucionarias "Lorenzo Zelaya".

La gobernabilidad en este país es frágil debido a la herencia del pasado autoritario, las características del proceso de transición, las escasas políticas públicas y sociales y la lógica económica excluyente y polarizante (Tangermann, 1995) Un sistema de partidos rígido y caduco, que no desempeña el papel de "actor político clave", articulador de la sociedad civil (Perelli *et al*, 1995), está provocando que no "exista" una opinión pública estable. Esta canaliza sus expresiones a través de clamores populares, emociones y rumores que se extienden en secreto o en las líneas de una prensa casi siempre agarrotada.

Las democracias de los años ochenta de Centroamérica, se fundamentaron en el modelo conservador, son "democracias liberales". Si se considera que el desarrollo de la "ciudadanía plena" depende de la existencia de un estado de derecho, un espacio público y las condiciones materiales mínimas que incluyen las posibilidades culturales e informativas, los pobres centroamericanos no son "ciudadanos plenos" a pesar de tener derechos ciudadanos, por lo que sufren una "exclusión estructural" (Tangermann, 1995)

La poca vocación o capacidad que las nuevas democracias tienen para mejorar las condiciones de vida de las mayorías pobres de la población, contribuye de modo esencial a la poca aceptación que tiene el sistema político, produciendo a la postre, su inestabilidad. Una población que no tiene confianza en el sistema, difícilmente se puede considerar como portadora social de la democracia.

Todo esto puede conducir, o bien a la emergencia de "nuevos actores sociales" (movimientos culturales, ambientales, indígenas, etc) (Calderón, en Achard y Torres, 1995:261); o bien a la explosión de fenómenos de

masas de carácter populista o a una vuelta al “autoritarismo” basado en el apoyo de las fuerzas militares.

V.2.4. Políticas indigenistas del gobierno de Honduras.

Las características regionales y geográficas, los antecedentes históricos de los pueblos indígenas, pero, sobre todo, la conducta observada por los estados coloniales y nacionales frente a las poblaciones indígenas, así como los cambios operados en la sociedad nacional contemporánea, son determinantes tanto para la configuración actual de estas sociedades como para la construcción de nuestra percepción de las mismas.

Es difícil evaluar la conducta de este estado frente a los indígenas, pues desde la época de la independencia, ha carecido de lineamientos estratégicos y principios de acción que puedan ser considerados como una política coherente y con continuidad en el tiempo.

El estado hondureño, desde el siglo pasado, ha manifestado una conducta discontinua frente a los pueblos indígenas de su país, aunque considerándola globalmente, se pude hablar de ensayos de asimilación e integración forzados de los indígenas a las autoridades del estado nacional.

Hasta 1860, no existe ninguna preocupación hacia los indígenas por parte del estado. Al proclamarse la "igualdad ciudadana" la legislación republicana despojó a los indígenas del estatuto proteccionista bajo el cual estuvieron durante el gobierno colonial. Esto puso en peligro la propiedad de las tierras indígenas.

La influencia el padre Manuel de Jesús Subirana a las "políticas" indigenistas del estado desde 1860, fue muy importante. Este padre consiguió la legalización de las tierras de las comunidades tolupanes y pech de Honduras. En esta época, el gobierno del presidente José María Medina, decretó que poblados lencas de Yamaranguila e Intibucá (centro de

Honduras) fueran regidos por alcaldes indígenas, con lo que estas comunidades lograron el reconocimiento de una tradición establecida por el régimen colonial español de los "pueblos de indios".

La legislación nacional referida a los pueblos indígenas en las últimas décadas del siglo XIX estuvo dirigida especialmente a los pueblos no colonizados de La Mosquitia, a los que se diferenciaba claramente de los indígenas de las regiones central, sur y occidental del país, estos últimos más *ladinizados* e integrados en la sociedad mestiza (Barahona y Rivas, en Murillo, 1997) El estado decretó en 1861, el establecimiento de escuelas para "los indios selváticos", como se denominaba a los indígenas de la Mosquitia. Poco tiempo después, en 1868, se instauró el Departamento de La Mosquitia y al gobernador se le asignó la función de "*reducir a poblados las tribus nómadas que vagan en la costa, señalándose los puntos más saludables y a propósito para las poblaciones"*. Además de la colonización, el referido decreto contemplaba la aculturación de los indígenas de esta región al mandar que se les evangelizara y educara en castellano, para obligarlos a renunciar a sus "costumbres selváticas"(Alvarado, 1958:30-33)

En 1869 fueron nombrados los "curadores" y "celadores" de indios, con la supuesta finalidad de proteger y educar a aquellos; la analogía de esta legislación con la imperante durante el régimen colonial es evidente. La reforma liberal de 1876 derogó esta ley por considerarla " *causa de explotación injusta y vejatoria y fuente perenne de profundos desacuerdos particulares que comprometen la tranquilidad de sus habitantes*" (Alvarado, 1958:42) Sin embargo, en 1883, los "curadores" de indios fueron sustituidos por los "gobernadores tutores"(Alvarado, 1958:42)

En síntesis, la legislación republicana del siglo XIX y principios del XX, especialmente a través de las denominadas "misiones escolares"(Alvarado, 1958:54-56), transcurrió entre la indiferencia y la emisión de leyes generales en los años formativos del estado nacional; los objetivos más claros y específicos de colonización, aculturación y paternalismo estatal, fueron

dirigidos especialmente a conquistar a los "indios selváticos" de la Mosquitia.

Una etapa distinta se inició en 1853 con la creación de una "misión cultural" en La Mosquitia, creada por el gobierno reformista de Juan Manuel Gálvez. La misión tuvo un éxito relativo al haber incorporado a algunos indígenas entre su personal. Esta actividad fue interrumpida debido a las crisis políticas que afectaron a Honduras desde mediados de la época de los cincuenta hasta fines de la década de los setenta.

Las constantes guerras civiles en las primeras décadas del siglo XX, fueron también factores que contribuyeron al fracaso de la acción estatal en las áreas indígenas, lo que lentamente se fue convirtiendo en una actitud de indiferencia hacia la existencia misma de los nativos. Esta indiferencia parece ser absoluta entre 1932 y 1950, cuando el país fue gobernado por Tiburcio Carías Andino, a pesar de que su gobierno suscribió, en 1941, la convención de Pátzcuaro (México) sobre la creación de la “política indigenista integracionista” (Alvarado, 1958)

En medio de los acontecimientos políticos, los indígenas aparecen y desaparecen del cuadro de la política estatal; sin embargo, en ninguno de estos períodos, los aborígenes representaron un interés primordial para el estado nacional y sus políticas. Por el contrario, desde los primeros años del siglo XX, el proceso de aculturación y castellanización de los indios de La Mosquitia fue acompañado por los intentos estatales de “inmigración inducida”, tanto de nacionales como de extranjeros, hacia esta región. El propósito era la explotación de los recursos naturales de la zona, que cuenta con una extensa área de bosque natural, una fauna muy diversa y bastos recursos marítimos y de subsuelo (Barahona, 1997)

Una última etapa, que incluye la actualidad, se inicia en 1970 durante el periodo militar-reformista, enmarcada en el programa de fortalecimiento institucional que condujo a la formación de entes estatales como COHDEFOR (Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal), el proyecto

de pulpa y papel (CORFINO), el Ministerio de Cultura y Turismo y la reorientación del Instituto Nacional Agrario (INA) y el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), todos ellos vinculados de forma directa o indirecta, a la realidad de los pueblos oriundos. Estos se dedican a resolver los problemas sobre la propiedad de las tierras indígenas, la propiedad y usufructo de los bosques, la ocupación de las reservas naturales (Biosfera del Río Plátano y ahora Biosfera Tawahka-Asagni) y la protección de los indios mismos, como parte viva del patrimonio histórico y cultural de la nación. Esto último fue sancionado por uno de los artículos de la Constitución vigente desde 1982[13], en la cual se establece en artículo 134:

"... Es deber del estado dictar medidas de protección de los derechos e intereses de las comunidades indígenas existentes en el país, en especial de las tierras y bosques donde estuvieran asentadas".

Mientras que el artículo 172 y 173 de la misma Constitución señala, respectivamente:

"... Toda riqueza antropológica, arqueológica, histórica y artística de Honduras forma parte del patrimonio cultural de la nación. La ley establecerá las normas que servirán de base para su conservación, restauración, mantenimiento y restitución. Es deber de todos los hondureños velar por su conservación e impedir su sustracción los sitios de belleza natural, monumental; y las zonas reservadas, están bajo la protección del estado (...) El estado preservará y estimulará las culturas nativas, así como las genuinas expresiones de folclore nacional, el arte popular y las artesanías"

La precariedad de estos avances, de carácter estrictamente jurídico y que no necesariamente tienen cumplimiento efectivo, ha llevado a algunos indígenas a la conclusión de que *"... No hay en Honduras una legislación sistemática y completa acerca del tratamiento de la problemática*" (Rodríguez, 1989:91) Los decretos promulgados por el gobierno militar

[13] Constitución de la República de Honduras, 1982.

entre 1972 y 1974, especialmente los concernientes a la Ley de Reforma Agraria y a la nacionalización de los bosques, marcaron decisivamente la política estatal hacia los pueblos indígenas hasta nuestros días, convirtiéndose en el referente obligado que media las relaciones entre los indígenas y el Estado, aunque también ha suscitado conflictos y manipulaciones.

Uno de los problemas fundamentales para la vida de las comunidades nativas hoy, y que ha sido una constante a lo largo de su historia, ha sido la propiedad legal de las tierras. Esta última se ve amenazada por la ocupación de ladinos y sus frentes de colonización, los intereses privados y, en la actualidad, por el intento de reforma del artículo 107, que permitiría la privatización de las tierras fronterizas del país.

En los últimos años, varios miembros y dirigentes de las comunidades xicaques o tolupanes del departamento de Yoro y de las comunidades chortís de Santa Rosa de Copán, han perdido la vida por problemas vinculados a la disputa de las tierras.

Desde los primeros meses de 1994, la legislación indígena de Honduras está normalizada por el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el cual fue suscrito y ratificado por el gobierno hondureño. El proceso de readecuación de las leyes vigentes en lo relativo a los indígenas, no se ha llevado a cabo. Los escasos esfuerzos gubernamentales para solventar los problemas de los pueblos indígenas no han respondido adecuadamente a sus necesidades y, paradójicamente, han contribuido a aumentar las necesidades y dependencias, desde las posturas estatales paternalistas.

V.2.5. Políticas indigenistas internacionales.

El número de organizaciones internacionales que han adoptado instrumentos jurídicos y políticos, o creado fondos especiales sobre el tema

indígena, ha ido creciendo rápidamente en las últimas décadas. El año 1992 marcó el V Centenario de la llegada de Cristóbal Común a América; 1993 fue designado por las Naciones Unidas como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas y, al año siguiente, se proclamó el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo. Estamos asistiendo, por tanto, a un buen momento para el desarrollo y el cambio de situación de las poblaciones indígenas, a juzgar por la voluntad manifiesta de las Organizaciones Internacionales, gubernamentales y no gubernamentales.

La Organización de las Naciones Unidas, le ha conferido siempre importancia a los asuntos indígenas, desde que el Consejo Económico y Social adoptó la Resolución 1589 (L), en 1971, en la que autorizó la ejecución del estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. En los últimos años, el programa se ha fortalecido con el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, instituido en 1982.

Todos los organismos que a continuación se van a enumerar, pretenden dar una auténtica respuesta a la situación actual de los pueblos indígenas, para que puedan disfrutar de una convivencia armoniosa con sus semejantes y en el ambiente en que se desarrollan. El punto de partida de este análisis se inicia con la fundación formal de una política indigenista continental, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, que se realizó en México en 1940. Allí los delegados gubernamentales de numerosos países del continente decidieron aplicar políticas para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Estas primeras políticas indigenistas, si bien fueron bienintencionadas, de hecho resultaron ser “etnocidas” y bastante ineficaces, incluso en términos de sus propios objetivos declarados: la integración.

Posteriormente, la filosofía en la que van a descansar las nuevas políticas indigenistas, intentó evitar los errores del pasado, y modificó sus estrategias de desarrollo “integracionistas”, a través del incremento de los canales de participación destinados a la propia población indígena que, eran las beneficiarias de estas políticas públicas.

No han sido únicamente los gobiernos de los estado-nación latinoamericanos los únicos agentes de implementación y diseño de las políticas públicas indigenistas, también se han instalado nuevos actores desde un nivel más macro (Naciones Unidas, Banco Mundial, Organización de Estados Americanos...) hasta un nivel más micro (Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo), con nuevas propuestas normativas, innovadoras metodologías políticas y los recientes modelos de "cooperación para el desarrollo".

V.2.5.1. Políticas indigenistas de los organismos intergubernamentales y trasnacionales.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Las políticas internacionales dirigidas a las comunidades étnicas del mundo y, particularmente, a las sociedades indígenas latinoamericanas, comprenden tanto la constituida en el seno de los "organismos intergubernamentales" (Naciones Unidas[14], Organización de Estados Americanos[15], etc), como las pertenecientes a agencias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales trasnacionales, como en el seno de las políticas nacionales de los países americanos. Los dos ámbitos conforman el contexto internacional que ayuda a comprender cómo incide este contexto en la movilización indígena tawahka.

Las "leyes internacionales" que amparan los derechos de los pueblos indígenas, tienen sus antecedentes en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, que fue adaptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948, considerado como el documento básico sobre derechos humanos que existe actualmente en el mundo. En sentido estricto, esta Declaración no es una "ley internacional"

[14] Las Naciones Unidas, a través del PNUD ha puesto en marcha un Programa Mundial de Desarrollo Sostenible, el "Programa 21" durante el periodo 1993-1996, que en el caso hondureño se ha dirigido a "... *Crear reservaciones que protejan la mayor zona de bosques tropicales de Centroamérica, así como para garantizar la supervivencia cultural de las poblaciones pech y tawahka. Los grupos indígenas participantes reciben capacitación en materia de gestión, a fin de aumentar su capacidad para la gestión sostenible de sus comunidades y de su base de recursos*". Informe Anual 1996 del Programa 21. PNUD, New York, 1996: 16.

porque no es un Tratado o un Convenio entre estados y no ha sido ratificado por los gobiernos. Pero debido a su propósito y principios morales, es reconocida en todo el mundo como un instrumento jurídico de validez universal.

Un día antes de la proclamación de la Declaración Universal, la Asamblea General de la ONU, adoptó las *Convención para la Prevención y Sanción del Delito del Genocidio*, que establece como delito de derecho internacional, los actos perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional étnico, racial o religioso. Si bien, la justificación para la elaboración de este Convenio fue el exterminio de los judíos perpetrados por el gobierno nazi de Alemania, el genocidio ha ocurrido históricamente en contra de los pueblos indígenas de América y en otros continentes, de ahí la importancia de esta convención para los derechos humaos indígenas. En esos años, el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, constituye en 1946, la *Comisión de Derechos Humanos,* y en el año 1947, la *Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías.*

En 1948 se realiza en Bogotá, la IX Confederación Internacional Americana, de donde sale un nuevo documento, la "Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre" y, ese mismo año, la Organización de Estados Americanos, realiza la "Carta Internacional Americana de Garantías Sociales", destinada a los países: "*... Donde exista el problema de la población aborigen*". En 1967, en la ciudad de Buenos Aires se aprobó la "Convención Americana sobre los Derechos Humanos".

Algunos años después de la adopción de la Declaración Universal, las Naciones Unidas se propusieron codificar y elaborar los derechos allí enunciados, a través de la adopción de dos Pactos: El *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (PIDCP) y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC), que fueron

[15] En la "Estrategia marco para la participación pública en la toma de decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas (OEA)" se recogen las solicitudes de las comunidades tawahkas oponiéndose a la construcción de

adoptados en 1966 por la Asamblea General de la ONU aunque tardarían diez años en recoger el número de ratificaciones necesarias para su entrada en vigor, lo cual ocurrió en 1976. Estos dos Pactos constituyen verdaderas leyes internacionales y obligan jurídicamente a todos los Estados que los han ratificado, y cuando menos, moralmente a aquellos miembros dela ONU que aún no los han ratificado.

Ciertos derechos enunciados en estos Pactos son de especial interés para los pueblos indígenas. El artículo primero de cada Pacto es idéntico y consagra el "*Derecho de todos los pueblos a la libere determinación*". El artículo 27 del PIDCP habla de los "*Derechos de las personas pertenecientes a las minorías étnicas"*.

A partir del PIDC, la ONU adoptó un Protocolo Facultativo, es decir, optativo para los gobiernos, mediante el cual los Estados que lo firman, aceptan la competencia del Comité de Derechos Humanos, establecido en el artículo 28 del Pacto, para recibir y considerar comunicaciones de individuos sobre violaciones de los derechos humanos ocurridos en el país que haya firmado el Protocolo (Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1989)

En 1959 se crea la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, nacida para la defensa y promoción de los derechos humanos. La *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*, fue adoptada por la Asamblea General en 1965 y entró en vigor en 1969. Su articulado tiene especial relevancia para la situación que sufren muchos pueblos indígenas de América. Naciones Unidas celebra la "*Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Racial*" en 1965, merced a la cual se crea un Comité, para llevarla a cabo. El *Fondo de Contribuciones Voluntarias para las Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas* fue establecido por la resolución 40/131 de la Asamblea General del 13 de diciembre de 1985, con el objetivo de proporcionar asistencia

una Central Hidroeléctrica en el río Patuca, 12 de Febrero, 1999, firmada en washington.

financiera a los representantes de las comunidades y organizaciones indígenas que deseen participar en las deliberaciones del *Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.*

El Fondo Voluntario está administrado por el Secretario General de acuerdo con los Reglamentos y Reglas Financieras de las Naciones Unidas y otras disposiciones relevantes para este Fondo. En su tarea, el Secretario General es asesorado por un Consejo de Administración compuesto por cinco personas con experiencia en temas indígenas que actúan en su capacidad personal. Los miembros del Consejo son designados por el Secretario-General, que consulta con el Presidente de la *Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías*, para un período renovable de tres años. Al menos uno de los miembros del Consejo de Administración debe ser el representante de una organización de pueblos indígenas de conocida reputación. El informe de la primera sesión del Consejo de Administración fue presentado a la Asamblea General en su 43° sesión, en 1988.

En 1983 realiza el *Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas* y, en 1985, presenta una propuesta de realización de la *Declaración Universal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas* y se constituye el *Comité de Derechos Humanos* de la ONU, en virtud del artículo 28 *del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* en este año.

La Asamblea General, estableció ciertos criterios que deben cumplir los beneficiarios del Fondo. El Consejo de Administración ha desarrollado criterios de selección más detallados que están reflejados en los cuestionarios que, junto a una carta informativa sobre las actividades del Fondo Voluntario, se envían a las organizaciones indígenas antes de la reunión del Consejo.

Tabla 7. Documentos y organismos de defensa de derechos indígenas.

Año	Documentos	Organismos	Congresos
1947		Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías	
1948	Declaración Universal de los Derechos Humanos; Convención para Prevención y Sanción del Delito de Genocidio (ONU); Carta Internacional Americana de Garantías Sociales (OEA); Declaración Americana Derechos y Deberes del Hombre		Conferencia Internacional Americana
1953	Estudio "Pueblos Indígenas: condiciones de vida y de trabajo de la población aborigen de los países independientes (OIT)		
1957	Convenio 107, Pueblos Indígenas y Tribales (OIT)		
1959		Comisión Interamericana de Derechos Humanos (OEA)	
1964			Convención Fin Discriminación Racial
1967	Convención Americana sobre Derechos Humanos(OEA)		
1969	Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ONU)		
1976	Pactos Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) (ONU)		
1981	Declaración de San José		
1982	Declaración Manual de Operación 2.34 Pueblos Tribales en Proyectos financiados por el Banco Mundial		
1985	Propuesta de Declaración Universal de los Derechos Indígenas (ONU)	Fondo Contribuciones, Voluntarias para Poblaciones Indígenas; Grupo Trabajo Poblaciones Indígenas; Comité DDHH (ONU)	Congreso Indigenista Interamerican
1987	Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (ONU)		
1989	Convenio 169, cambio del 107 Pueblos Indígenas y Tribales		
1990	Procedimientos clasificar y evaluar impactos ambientales (BID); Resoluciones Consejo y Parlamento Europeo pueblos indígenas (UE)		
1991	Directriz Operativa sobre Pueblos Indígenas		
1992		Fondo para el Desarrollo Pueblos Indígenas de AL	Cumbres Jefes Estado E -AL
1993		Año Internacional de los Pueblos Indígenas (ONU)	
1994	Programa de Capacitación de los Pueblos Indígenas de América Latina (BM)		
1996	Programa Mundial de Desarrollo Sostenible, "Programa 21" (PNUD)		
1998	Programa de Conservación del Corredor Biológico Mesoamericano, (BM)		
1999	Estrategia Marco Participación Pública Toma Decisiones sobre Desarrollo Sostenible en América (OEA)		
1995-2(	Década Internacional de los Pueblos Indígenas (ONU)		

Fuente: Elaboración propia a partir de: Van de Fliert, L. (1999):Guía para pueblos indígenas. México. Comisión Internacional de Derechos Humanos; Academia de Derechos Humanos de México(1989): Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas. México. AMDH; VVAA (1999): Autonomía indígena: fundamentos jurídicos y políticos. México. PRD; Página web del World Bank y de la OEA.

En 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) revisó el artículo 107 sobre *"Poblaciones Indígenas y Tribales*" del año 1957, y en 1989 introduce el Convenio 169: "*Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales*" (Sánchez, 1999) Anteriormente a estos dos convenios, la OIT había realizado en 1953 un estudio denominado *"Pueblos indígenas: condiciones de vida y de trabajo de la población aborigen en los países independientes"*.

El Convenio 169 fue aprobado por la Conferencia General de la OIT en ese mismo año y ratificado por un número considerable de países. Es el primer instrumento internacional que explícitamente descarta el enfoque integracionista que ha sustentado las políticas de los gobiernos durante decenios. Trata un significativo número de derechos de las etnias indígenas: la tierra, condiciones de empleo, salud, educación, participación y consulta, además del establecimiento de obligaciones de los gobiernos hacia estos pueblos. Pero tiene ciertas limitaciones, pues no recoge los derechos políticos vinculados a la *"libre determinación de los pueblos*". Desde la perspectiva autonomista, se considera de poco vale el reconocimiento de los derechos socioculturales y económicos de los pueblos sino se dispone de los instrumentos e instituciones políticas para hacerlos efectivos en la práctica. Esto plantea muchos desafíos, sobre el "quién" y el "qué": El "quién" tiene que ver con la definición y la consideración de "pueblos" porque pareciera que se consideran pueblos de primera, aquellos que poseen un estado, y pueblos de segunda, aquellos que no lo poseen.

En el convenio 169 se utiliza el término "pueblo" pero se aclara:

"... La utilización del término "pueblo" en este convenio no deberá interpretarse en el sentido que tenga implicaciones alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional"

En 1981 tuvo lugar en San José de Costa Rica, una pequeña reunión de especialistas sobre la problemática del etnocidio y el etnodesarrollo en

América Latina, reunión organizada por la UNESCO y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Esta reunión produjo la “Declaración de San José”, documento que plantea alguno de los puntos importantes que se debaten actualmente en materia de derechos humanos indígenas y de las políticas indigenistas de los gobiernos.

También disfrutan de peso político (aunque no jurídico) las resoluciones del “ IX Congreso Indigenista Interamericano” que tuvo lugar en Santa Fe (EEUU) en 1985. Los congresos indigenistas interamericanos se han pronunciado cada vez con más insistencia sobre los derechos humanos indígenas, y puesto que se trata de congresos organizados en el marco del sistema interamericano, se espera que sus resoluciones tengan algún impacto en la actitud y las políticas de los estados miembros de la Instituto Indigenista Interamericano.

La ONU ha compaginado la producción de documentación destinada a las poblaciones indígenas, con la realización de programas y proyectos de cooperación al desarrollo, mediante financiación y con recursos humanos. Organismos de las Naciones Unidas como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), y la Organización Panamericana de la Salud (OPS), etc se han destacado en esta labor.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos fue creada en 1954, para la protección de los derechos humanos en el marco de la Convención Americana. En estos años se ha ocupado ocasionalmente de los derechos de los pueblos indígenas (yanomami, guajibos, achés y misquitos, entre otros) La Cumbre Iberoamericana de Jefes de estado de 1992 crea el "Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe". Participan en las consultas realizadas en la actualidad por la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* de la Organización Estados

Americanos, como germen de la creación de un futuro instrumento jurídico interamericano sobre derechos indígenas.

La celebración del el "Año Internacional de los Pueblos Indígenas" (1993) de las Naciones Unidas y la Década Internacional de los Pueblos Indígenas de ONU (1995-2004), han sido una muestra más del interés por proteger a los pueblos indígenas por parte de los organismos internacionales.

La *Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas* del 12 de Febrero, 1999, firmada en Washington, responde a la solicitud de los Jefes de Estado y Gobierno, para que la Organización de los Estados Americanos (OEA) promueva políticas participativas en los procesos de toma de decisiones sobre asuntos de desarrollo sostenible que afectan su subsistencia y la de futuras generaciones. Pretende promover la elaboración de políticas de manera transparente y participativa, para mejorar la *sostenibilidad* del desarrollo. En ella se aconseja la implicación y *empoderamiento* de los grupos pobres y tradicionalmente marginados (mujer, pueblos indígenas, juventud), incluyendo su participación en los beneficios de las políticas, proyectos y programas de desarrollo, y su habilidad para dar forma a estos esfuerzos de desarrollo.

El Banco Mundial emprendió la formulación de políticas indigenistas en el año 1982, cuando estableció una política especial acerca de los pueblos indígenas que estaba dirigida a la protección de sociedades tribales pequeñas y relativamente aisladas en los bosques húmedos tropicales de América del Sur. En 1991 realizó la Directriz Operativa sobre Pueblos Indígenas, donde se potencia la participación y beneficio de los indígenas en los proyectos del Banco y, más adelante, en 1993, ejecutó el Programa de Capacitación de los Pueblos Indígenas de América Latina. Actualmente está implementando un proyecto para la protección del Corredor Biológico Mesoamericano, que va a intentar implicar a las propias comunidades indígenas, con el fin de garantizar tanto la conservación del medio ambiente como de las propias comunidades humanas. El Banco Interamericano de

Desarrollo (BID) institucionaliza en 1990, el control de calidad de todas las operaciones que financiaba, en cuanto a su posible impacto sobre poblaciones indígenas.

En 1995, la Unión Europea aprobó una estrategia de ayuda pública al desarrollo destinada a los países de América Latina, donde se introdujo un punto específico destinado a grupos que exigen una protección especial, como son los pueblos indígenas. Anteriormente, el Consejo de la Unión Europea había realizado una Resolución acerca de los pueblos indígenas, y desde 1990 el Parlamento Europeo también estuvo emitiendo resoluciones de este cariz (Van de Fliert, 1999)

BIBLIOTECA VIRTUAL

En América Latina existen toda una serie de entidades autónomas de carácter regional y supranacional, destinadas a la protección de los derechos de los pueblos indígenas: el Parlamento Amazónico (de los Estados e la Cuenca Amazónica); el Parlamento Andino (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela); el Parlamento Latinoamericano (PARLATINO) que nace en 1987; el Parlamento Centroamericano (PARLACEM); y el Parlamento Indígena de América, que surge en 1988, como órgano continental que contiene en su seno a todos los parlamentarios indígenas de América, convirtiéndose en un punto de cohesión para las organizaciones indígenas.

V.2.5.2. Políticas indigenistas de las agencias gubernamentales y de las organizaciones no gubernamentales.

A través del nuevo concepto de cooperación con las poblaciones indígenas en América Latina, muchos gobiernos no latinoamericanos, han constituido Agencias de Cooperación Gubernamental en cada uno de los países receptores de ayuda al desarrollo. Una de las formas de canalización de estas ayudas es a través de la financiación de proyectos diseñados por Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo, quienes buscan una "contraparte" en el país receptor de la ayuda y, finalmente, ejecutan el proyecto gracias a la financiación recibida (Donati, 1997)

Los países que más se han destacado con sus programas de cooperación al desarrollo destinado a poblaciones indígenas han sido Alemania, coordinados desde el Ministerio de Cooperación Económica y de Desarrollo y ejecutados por la Sociedad Alemana para la Cooperación Técnica (GTZ) También Austria destaca entre sus prioridades en la política de cooperación al desarrollo *"... A los sectores más pobres de la población"*, en donde se encuadran algunos de los pueblos indígenas. Esta política se dirige a través del Ministerio de Asuntos Exteriores, quien delega su ejecución en las Oficinas Austríacas del Consejo para la Cooperación Técnica, ubicada en los países receptores.

La cooperación belga ha elegido a los pueblos indígenas de América Central y del Sur como algunos de los grupos prioritarios de sus políticas, tanto a través de la cooperación bilateral, como a través de la cooperación indirecta, vía OGNDs. La Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (CIDA), la Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional, y la Agencia Suiza para la Cooperación y el Desarrollo (COSUDE), han apoyado a grupos indígenas en tanto que socios y beneficiarios. También Dinamarca, a través de la Asistencia Danesa para el Desarrollo Internacional (DANIDA) refleja este apoyo en su "Estrategia para el apoyo danés a los pueblos indígenas".

Mediante la Agencia Española de Cooperación Internacional, dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores, este país ha realizado una labor de apoyo considerable a los pueblos indígenas. Desde sus Oficinas de Cooperación Técnica, ubicadas en casi todos los países de América Latina, ha financiado y ejecutado proyectos de desarrollo. Estados Unidos, a través de su Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo internacional (USAID) financia un amplio marco de actividades en el exterior, muchas de ellas con la participación de ONGDs. Francia realizó una labor muy importante y comprometida dirigida al apoyo a la Premio Nóbel de la Paz de 1992, Rigoberta Menchú, otorgándole una significativa ayuda moral y financiera.

Noruega, mediante su Agencia para el Desarrollo Internacional (NORAD), inicia en 1982 el Programa Noruego para los Pueblos Indígenas (NPIP), con el propósito de dar apoyo financiero a organizaciones que trabajan con organizaciones indígenas en América Central y el Sur. La política holandesa de cooperación al desarrollo incluye numerosas actividades que benefician a los pueblos indígenas, siendo uno de los colectivos más beneficiados de sus programas de cooperación. Para finalizar, el Reino Unido, a través de la Dirección de Desarrollo Extranjero (ODA), se preocupa por llamar la atención y mejorar la situación de los pueblos indígenas, siguiendo las recomendaciones de las agencias multilaterales, incluso del Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo, y las Naciones Unidas.

El repertorio de Organizaciones no Gubernamentales, Fundaciones, institutos de investigación, centros de información y grupos de apoyo, que tienen cierta experiencia trabajando con pueblos indígenas en América Latina en los campos de cooperación al desarrollo, derechos humanos y medio ambiente, es muy extenso. Todas ofrecen posibilidades de co-financiar proyectos indígenas, de dar asistencia técnica, de realizar investigaciones o denunciar violaciones de los derechos de los pueblos indígenas. La mayoría de estas organizaciones tienen su sede en Europa, Estados Unidos o Canadá.

V.2.5.3. Políticas indigenistas de otras naciones.

En varios países de América Latina, las Constituciones políticas, que son las leyes fundamentales de los Estados, se han referido a los pueblos indígenas. La Constitución de Panamá de 1972 (revisada en 1983); la Constitución de Guatemala, de 1983; la nueva Constitución de Nicaragua de 1986, en la cual se reconoce la autonomía de las comunidades de la Costa Atlántica; y la más reciente Constitución de Brasil, aprobada en 1988, en la cual por primera vez se reconoce la personalidad jurídica de los pueblos indígenas de este país (Knippers, 1991:34)

Aunque no tienen la misma jerarquía que las Constituciones políticas, varios países han adoptado leyes nacionales con respecto a las poblaciones indígenas, con diferentes enfoques y tratamientos: la ley de política indígena de Argentina (1985), la ley que crea la Comarca de San Blas en Panamá (1953); la ley de comunidades indígenas de Paraguay (1981); la ley de Comunidades Nativas de Perú (1974); y la ley indígena de Costa Rica (1977)

Las políticas indigenistas de cada país se pueden clasificar en varios grupos[16]. Por un lado, las *políticas de segregación o exclusión* que se aplican durante el régimen colonial en América. Tanto los fines y medios que se utilizan, determinan la segregación de los indígenas en la medida en que se disponen de "mecanismos de dominación" tales como la discriminación racial, la dependencia económica, el control político y la distancia social que estructuran a la sociedad dividida en castas (Aguirre Beltrán, 1975:27-28)

Por otro lado, las *políticas incorporativas*, que germinan con la emergencia de los estados nacionales independientes que vieron la necesidad de incorporar de los grupos étnicos a la vida nacional. Se imponen las ideas liberales que buscan la constitución de ciudadanías por encima de otras identidades, lo que obliga a las comunidades a privatizar las tierras colectivas. El resultado es el despojo de las comunidades indígenas, lo que contribuye a concentrar la tierra en manos de los hacendados. Se intenta reproducir el modelo de progreso de los estados europeos: sociedad nacional, occidental, civilizada y capitalista. Se convierte al indio en *ciudadano* de la nación emergente, obviando sus particularidades y rechazando los valores de las culturas indígenas.

Las *políticas de integración* aparecen después de la revolución mexicana, como un intento de corregir las pasadas ideas etnocentristas. Se aceptan los

[16] Otros autores han realizado una clasificación diferente. Así, Stavenhagen distingue tres tipos de políticas étnicas: de “asimilación”, de “exclusión” y de “pluralismo”. Gurr, en cambio, amplía esta taxonomía. Este autor considera cuatro tipologías de políticas étnicas: las de “contención”, de “asimilación”, de “pluralismo” y de “power shering” o “reparto del poder”. (Stavenhagen, 1996:191-200; Gurr, 1995:306-312)

elementos culturales de los indígenas: lengua, creencia y costumbres. El carácter integracionista de las políticas indigenistas se inaugura en el año 1940, con la realización del I Congreso Indigenista Interamericano de Páztcuaro, donde los países acuerdan medidas para mejorar las condiciones de vida de los indígenas a través de un proceso de integración a la "sociedad nacional". Se idealiza el pasado indígena como elemento a exhibir en museos, monumentos y en artesanías destinadas al turismo. El fracaso de estas estrategias, fue debido a que resultaron ser ineficaces y etnocidas. Se diseña una política que plantea:

"... La integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de la sociedad, moderna"(Aguirre Beltrán, 1975)

Otras nuevas políticas indigenistas, se denominan *políticas de multiculturalidad* o *pluralismo* el estado adopta un discurso cada vez más indianista. En 1971, el gobierno mexicano permuta su política indígena otorgando capacidad de planificación a estas organizaciones, bajo el control del Instituto Nacional Indigenista (INI) Se crea una especie de *parlamento indio* que proclama el carácter poliétnico y multicultural de México. Esta revisión se incluye, en 1991, en la Constitución de México. Es el primer país en que pasa de una política integracionista a una de "gestión étnica".

Durante los años sesenta y ochenta, se promueven procesos de democratización en distintos países que van a provocar reformas constitucionales beneficiosas para las colectividades indias: el reconocimiento de territorios, lenguas, culturas, organización social, etc; en países como Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua Panamá, Paraguay y Perú (Stavenhagen, 1990)

Las últimas políticas indigenistas propugnan los derechos a la "libre autodeterminación de los pueblos" y a las *autonomías indígenas*. En la Constitución de Nicaragua de 1987, se establece el *régimen de autonomía*

regional para los pueblos indios y las comunidades étnicas de la Costa Atlántica[17]. En la Ley o Estatuto de Autonomía, se incluyen los detalles relativos a los rasgos del sistema de autonomía, tales como el ámbito territorial de los entes autonómicos, los órganos propios de gobierno, su organización y funciones; así como las normas y los procedimientos para la elección de las autoridades, las competencias reconocidas por la ley a los órganos autónomos y las que les podrían ser transferidas[18].

En las reformas recientes de la Constitución nicaragüense, 1995, los representantes de las regiones autónomas en el congreso nacional, lograron reafirmar sus derechos y ampliar sus competencias en el control y administración de los recursos naturales[19]. El artículo 181 sobre la potestad de dar concesiones a la explotación de los recursos naturales por el gobierno autónomo regional e introduce el concepto de *pueblos* más que el de c*omunidades*. Se afirma la *multietnicidad* como principio de la nación nicaragüense.

Los *Acuerdos de San Andrés,* firmados por el gobierno mexicano y el EZLN el 26 de febrero de 1996, abordan la inclusión en la Constitución del derecho a la a libre determinación de los pueblos[20], asegurando la unidad

[17] En el artículo 180, se esboza los derechos, en 181 se indica el régimen o institución en el que se ejercerán tales derechos: " El Estado organizará por medio de una ley el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos". En Gobierno de Nicaragua, (1987) "La Gaceta", 9 de enero de 1987.

[18] La lucha de los pueblos (misquitos, sumos, ramas, creoles, garífunas y mestizos) que reclaman el reconocimiento de su derecho a la autodeterminación y a la autonomía frente a gobiernos imbuidos en los tradicionales planteamientos integracionistas que no aceptan la pluralidad de la nación. Después del levantamiento sandinista, hay un levantamiento indígena en armas que se desarrolla entre 1981 y 1985, en 1984 es cuando se inicia el proceso autonómico propiamente dicho. En las elecciones nacionales que se efectuaron en 1990, los costeños eligen a los miembros de sus gobiernos regionales. El estatuto e autonomía configura nuevos entes jurídico-políticos en Nicaragua: las regiones autónomas como personas jurídicas de Derecho Público, la ley establece dos regiones: La Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), la primera con la capital en Bilwi y la segunda en Bluefields. En 1995 con el gobierno de Violeta Chamorro, hubo cambios en la constitución y la autonomía salió aun más favorecida. Para ello apelaron al convenio de biodiversidad y a los planteamientos de la Agenda 21. En esta ley del medio ambiente se afirma que parte de los impuestos de las actividades pesqueras forestales y mineras de la zona regresen a la región.

[19] En el artículo 140 se añadió que los consejos regionales autónomos tienen iniciativa de ley en materias propias de su competencia; en el artículo 181 se incorporaron los requisitos para la aprobación y reforma a la ley de autonomía: "requerirá de la mayoría establecida para la refirma a las leyes constitucionales", también que " las concesiones y contratos de explotación racional de los recursos naturales que otorga el Estado en las regiones autónomas de la Costa Atlántica, deberán contar con la aprobación del Consejo Regional Autónomo correspondiente", En Sánchez, (1999:32)

[20] El gobierno mexicano ha procurado que prevalezca la idea de "pueblos" como poblados o comunidades dispersas con ciertas características socioculturales, pero sin posibilidad de constituirse como sujetos político, es una manera de negar, en la práctica, el derecho a la autonomía que se acepta en el discurso, y también restringiendo el ámbito territorial a las comunidades

nacional; el derecho al desarrollo de la propia cultura; a los sistemas de producción tradicionales; a la gestión y ejecución de sus propios proyectos de desarrollo y a la autogestión política comunitaria.

Un documento elaborado por la asamblea nacional indígena plural por la autonomía (ANIPA) de México llamado *" Iniciativas de decreto para la creación de las Regiones Autónomas "* y elaborado por asambleas de base a nivel comunidad, municipio y región, durante 1995 y 1997 (Sánchez, 1999:34) propone una iniciativa de reforma constitucional para desarrollar el derecho a la autonomía de municipio, y regiones autónomas en el marco de una nación unida, pero plural y democrática.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

V.3. ORGANIZACIÓN Y MOVILIZACIÓN DE RECURSOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA TAWAHKA.

El objeto de este marco analítico se dirige al estudio de las organizaciones, de las trayectorias de los movimientos y de los ciclos en los que se inscriben sus actividades Las decisiones que tomen los activistas respecto a la forma que revestirá su grupo va a tener consecuencias con relación a su capacidad para obtener recursos, legitimarse frente a la sociedad, movilizar y "sensibilizar" a la población (McCarthy, 1999:205)

En este análisis sobre el proceso movilizador de las comunidades tawahkas no se contesta a las interpelaciones en torno al por qué los individuos se suman a los movimientos sociales, ni si su comportamiento es o no racional, sino que se analiza la eficacia con la que los movimientos, o más exactamente, las organizaciones de los movimientos, emplean los recursos de que disponen (activistas, dinero, conocimiento, etc) para alcanzar sus objetivos (Kriesi, 2000)

Las estrategias organizativas y de acción colectiva no son totalmente identificables y explicables por las argumentaciones de la acción racional, pues no siempre las opciones de lucha se basan en la "lógica racional-instrumental" que pretende la maximización de beneficios, minimizando los costos.

Este tipo de estudios nos va a permitir comprender *por qué* surgen las formas estructurales de movilización tawahka, y *cómo* acaban afectando al movimiento que ha optado por ellas y a su trayectoria en el marco de un ciclo concreto. Las formas consensuadas de llevar a cabo las acciones colectivas por parte de los tawahkas, sus "repertorios tácticos" y sus formas de organización, se van a apoyar en los núcleos socioestructurales cotidianos de micro-movilización, como las unidades familiares, las redes de amigos y los compañeros de trabajo (Wolf *et al*, 1999)

A continuación se describen algunas de las estrategias organizativas y de movilización tawahka, en las que la identificación movimiento-organización es casi completa y donde el liderazgo, como se verá, se asemeja al del *movement enterpreneur* o "empresario movimentista", por la importancia del espacio que el mismo ocupa en las tareas de organización y movilización para la creación y dirección de la organización tawahka, que parece acercarse más a los modelos "gestionistas" propios de los *lobbys* o "grupos de presión", que a otro tipo de forma ciudadana "movimentista".

V.3.1. Formas de Organización del movimiento tawahka.

BIBLIOTECA VIRTUAL

En Honduras conviven ocho grupos étnicos, con su correspondiente organización que los representa y agrupa. El pueblo tawahka, formado por 1075 individuos aproximadamente, dispone de un organismo, la Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH) que nace en 1987 impulsada por MOPAWI, la Sociedad Internacional de Derechos Humanos de Alemania (IGFM) y el Consejo Asesor Hondureño para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas (CAHDEA)

El contexto histórico del nacimiento de la FITH, está directamente relacionado con los acontecimientos que se desencadenan en esta región de la Mosquitia, durante la década de los años ochenta, ocasionados por el conflicto bélico interno nicaragüense, que fuerza el desplazamiento de muchos habitantes de Nicaragua (misquitos y sumus, principalmente), hacia la frontera con Honduras, muchos de ellos se asentarán a las orillas del río Patuca. Paralelamente, muchas organizaciones humanitarias y de cooperación al desarrollo, también se emplazaron en este lugar para atender a estos "refugiados". Los tawahkas comenzaron a recibir beneficios indirectos de la labor emprendida por estas organizaciones, lo que facilitó la estructuración de la naciente FITH. Con fondos de la Sociedad de los Derechos Humanos en Alemania (IGFM), que estuvo presente atendiendo a los sumos nicaragüenses refugiados en el río Patuca, se apoyó el proceso de

capacitación de la dirigencia de la FITH y se financió el Primer Congreso Consultivo Tawahka, en septiembre de 1987. “Cultural Survival” y CAHDEA apoyaron el fortalecimiento institucional de la FITH con la preparación del personal administrativo, la financiación de los gastos de las reuniones y de las gestiones que la dirigencia efectuaba para asegurar la tenencia de sus tierras y la asistencia a Congresos Nacionales e Internacionales.

Todas estas ayudas originan el nacimiento de una “nueva cultura política” en algunas capas de la población tawahka, heredera del capital político y cultural propio de las entidades de cooperación al desarrollo y de ayuda humanitaria de este periodo histórico de permanente “Guerra Fría”, completada con los legados teológicos y morales de las entidades religiosas de carácter protestante y católico, que también se ubican en estos escenarios de la “guerra de baja intensidad”.

El movimiento social tawahka se identifica fuertemente con la organización que posee, pues no hay movilización política fuera del generado y pilotado por la FITH y las organizaciones afines a la misma. Esta estrategia colectiva se asemeja más a un modelo de “grupo de presión” o “lobby” que al de iniciativa ciudadana o movimiento social. Esto se deriva de dos factores “estructurales”: por un lado, el bajo volumen demográfico de su población, que supone un “techo” al crecimiento de afiliados o miembros del mismo, limitado por la pertenencia a un grupo biológico concreto, y por otro, su ubicación espacial, en un lugar con difíciles vías de comunicación con el exterior, hábitat fluvial de selva tropical, que imposibilita las expresiones colectivas *movimentistas* “típicas” de las movilizaciones ciudadanas. El universo de las diferentes formas de la "acción colectiva", por tanto, se articula en una única configuración estructural formal.

Esta organización, la FITH, ha fusionado de un modo manifiesto y representativo, las estructuras de organización y jerarquía tradicional, como el Consejo de Ancianos, con el organigrama burocrático moderno, conformado por las figuras del presidente, secretario, tesorero, vocalías o

comités, etc, buscando la optimización de la legitimidad de los dos tipos de liderazgo, tanto el basado en la legitimidad weberiana de tipo "tradicional", como en la de tipo "legal-racional"[21].

El gran peso en las actividades de la organización descansa en los líderes jóvenes, quienes tienen mayor acceso a la información, se manejan mejor en el entorno cultural "no tawahka", y poseen las redes de comunicación con los organismos nacionales e internacionales y por haber tenido acceso a una socialización en la educación reglada nacional.

La FITH conserva una dinámica interna de carácter democrático y descentralizado. Esta formada por una Asamblea Comunal, la cuál es la máxima autoridad de consulta y decisión en el ámbito de cada comunidad; unos Consejos Directivos Comunales, que son los ejecutores responsables de las políticas, estrategias y acciones de la FITH en el ámbito de cada comunidad; y varios Comités para tratar problemáticas específicas: Comité de Educación Bilingüe e Intercultural; Comité pro-desarrollo de la Mujer y Comité de Investigación y Promoción Cultural.

La estructura de poder de la FITH dentro de las comunidades reúne y articula los dispositivos organizativos modernos y tradicionales. Esta compuesta por:

a) Consejo de Ancianos[22]: Es la máxima autoridad de la FITH entre dos congresos. Revive una estructura comunal tradicional de poder informal. Es la institución que guardan la memoria histórica, el conocimiento ancestral y la sabiduría tawahka. Los consejos trabajan de manera informal para coordinar el gobierno local conjuntamente con los chamanes y líderes religiosos de la Iglesias Católica. Sirven, además, como mecanismo para

[21] Autores como Luc Boltanski y Laurent Thévenot han clasificado de otro modo los criterios de autoridad, utilizando los conceptos *legitimidad industrial*, la basada en la eficacia y la competencia, que se correspondería con la que poseen las elites jóvenes y modernizadas; y la *de opinión,* basada en el reconocimiento por parte de los demás, referida a las elites tradicionales. (Corcuff, 1998:96)

[22] Los esfuerzos de la FITH se han encaminado a incorporar la institución de los ancianos en una dimensión moderna de asesoría-consejería dentro de su estructura orgánica. . Eventualmente se presentan casos de resentimiento y/o recelo de algunos ancianos y ancianas que no se sienten totalmente participados. (Cruz y Benítez, 994: 355)

poner a salvo e incorporar en la vida moderna la herencia histórica- cultural. Aunque se observa un traspaso de influencias de líderes ancianos hacia líderes jóvenes, los consejos de ancianos proporcionan aportes importantes a la FITH y sus consejos directivos comunales.

b) Consejos Directivos Comunales. Es una estructura moderna integrada por ancianos, mujeres y jóvenes de cada comunidad. Por su participación en beneficio de las comunidades gozan del reconocimiento del estado.

c) Comité Ejecutivo, formado por el Secretario General, el Secretario Ejecutivo y el Secretario Administrativo. Es el comité responsable de la dirección y ejecución de las políticas, estrategias y acciones que aprueba el Congreso General y las decisiones tomadas por el Consejo de Ancianos.

d) Asamblea Comunal. Es la máxima autoridad de consulta y decisión en el ámbito de cada comunidad y esta compuesta por todos los tawahkas que habitan en las comunidades situadas a las orillas del hondureño río Patuca.

e) Los Consejos Directivos Comunales son los ejecutores responsables de las políticas, estrategias y acciones, de la FITH en el ámbito de cada comunidad

f) Comisión fiscalizadora. Destinada a llevar el control de los gastos, en función de las actividades debidamente justificadas.

g) Comités para tratar problemáticas específicas: Comité de Educación Bilingüe e Intercultural; Comité Pro-desarrollo de la Mujer; Comité de Investigación y Promoción Cultural.

Los objetivos e interese explicados por el movimiento, a través de los documentos internos de la FITH, Asang Launa y otras declaraciones públicas. Estos, se pueden agrupar en cuatro grupos temáticos principales, siendo los campos culturales y medioambientales, donde concentran la mayoría de sus pretensiones y esfuerzos:

Identidad y cultura: Conservar la unidad del pueblo tawahka; Desarrollar la conciencia etnocultural para fortalecer la fuerza unitaria sin distinción de sexo, edad, religión ni líneas ideológicas a que pertenezcan; Recuperar la memoria etno-histórica para fortalecer la identidad de la etnia tawahka y contribuir a la formación de una auténtica conciencia histórica y social; Revalorizar y fortalecer la lengua tawahka a través de la difusión y educación bilingüe y bicultural Custodiar, conservar y administrar los aspectos arqueológicos encontrados en el espacio territorial de asentamiento históricos del pueblo tawahka.

Tierra y recursos naturales: Luchar e insistir para que el estado reforme, amplíe y reconozca el derecho consuetudinario del pueblo tawahka (especialmente tierra y recursos naturales), legalizando la Reserva de la Biosfera Tawahka Asangni (BRTA)[23], colaborar firmemente en los esfuerzos nacionales e internacionales, públicos y privados, tendentes a la protección, conservación y uso racional y sostenible de los recursos naturales y del medio ambiente en general.

Desarrollo y calidad de vida: Mejorar las condiciones de vida en la comunidad, en coordinación con los organismos nacionales e internacionales.

Aspectos políticos: Consolidar lazos de hermandad con otros grupos étnicos y autóctonos del país, y últimamente, se está reflexionando en torno a la solicitud de derechos de autodeterminación, continuando la experiencia política de los grupos étnicos de la Mosquitia nicaragüense (Gómez, 1999)
Asang Launa (A-ASLA) es una organización que emerge por el patrocinio de la FITH, para ser el complemento técnico de la misma la FITH, donde se

[23] El propuesto Parque Nacional Patuca se ubicaría en la frontera con Nicaragua entre la también proposición de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asangni en Honduras y la ya existente Reserva Natural Bosawas en Nicaragua. El establecimiento de este parque es de extrema importancia para la conservación de la naturaleza de Honduras y Centroamérica ya que su ubicación lo convierte en un nexo esencial del Corredor Biológico Centroamericano (en la actualidad, esta siendo asistido por el Banco Mundial para su protección y conservación). Además, con su propuesta extensión de 2220 km2 sería el mayor parque nacional del país y la tercer mayor área protegida después de las reservas de Río Plátano y Tawahka Asangni. Estas dos reservas junto con la Reserva Natural Bosawas y el Parque Nacional Patuca formarían en conjunto el mayor bloque continuo de áreas protegidas en Centroamérica con una extensión total de más de 20.000 km2.

reúnen tanto esfuerzos tawahkas como el de otras personas naturales o jurídicas en pro de la Biosfera Tawahka Asangni y las áreas que la rodean.

Su objetivo es la conservación de los recursos naturales y culturales de la Biosfera Tawahka Asangni y de la biodiversidad del corredor biológico que comprende el parque nacional río Patuca y la Biosfera del río Plátano. Otro de los objetivos de esta entidad es el fortalecimiento de la capacidad autogestionaria de las comunidades tawahkas y ladinas de la región para que éstas alcancen su propio desarrollo integral y endógeno, mancomunando los conocimientos ancestrales con las técnicas modernas en el uso sostenible de los recursos naturales y el medio ambiente.

Las principales líneas de acción son la promoción de la legalización de la Biosfera Tawahka Asangni; el diseño y apoyo a la implementación de un plan de manejo para la Biosfera Tawahka Asangni; la implementación de proyectos de desarrollo social y económico en las comunidades tawahkas y en las comunidades ladinas del frente de colonización[24]; la promoción de la educación en pro de sus objetivos; y el fomento del etno-desarrollo y del ecoturismo en pro del progreso de las comunidades tawahkas[25].

Las actividades principales realizadas hasta ahora por esta organización son la promoción y divulgación del Decreto Ley " Creación de la Biosfera de la Reserva Tawahka Asagni (BRTA)" ante el Congreso Nacional; el asesoramiento a la FITH en las negociaciones con el estado en el marco del proceso de "Convergencia entre estados y las etnias", en cuestiones de reconocimiento de los derechos indígenas; la promoción de estudios y documentación de la BRTA para el futuro plan de manejo de la biosfera; el

[24] En 1950, aproximadamente, se inicia la invasión de territorios tawahkas colonos mestizos en los altos del Patuca y la retirada de las comunidades tawahkas hacia el centro de su territorio. En 1970 viene una segunda invasión de ladinos escapando de la justicia, se asientan en Yapuwas y amedrentan a la población india, lo que da lugar a una nueva dispersión de los tawahkas hasta Krausirpi. Durante los años 70, se inicia la invasión de territorios tawahkas por colonos mestizos en los altos de Wampú y por la carretera de extracción de madera que se abre hasta el río Lagarto. En 1990 se produce una invasión de los 4 ganaderos olanchano al centro del territorio tawahka.

[25] Organización con 32 miembros fundadores, 25 tawahkas y 5 del mundo académico y ambientalista: asamblea (que se reúne cada 3 años); junta directiva (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocales; coordinación general; secretaria; área administrativa, técnica y de proyectos. Desde 1995 la Asociación Asang Launa cuenta con una oficina equipada en Tegucigalpa, su personal asalariado consiste en el coordinador ejecutivo, una secretaria y un administrador-contador a tiempo parcial.

diagnóstico e inventario de la situación del frente de colonización de la BRTA; la educación, publicidad y otras actividades de apoyo a la declaración de la Biosfera; el establecimiento de un Centro de Documentación sobre temas ecológicos e indígenas y la ampliación de la red de contactos con ONG ambientalistas y de cooperación al desarrollo.

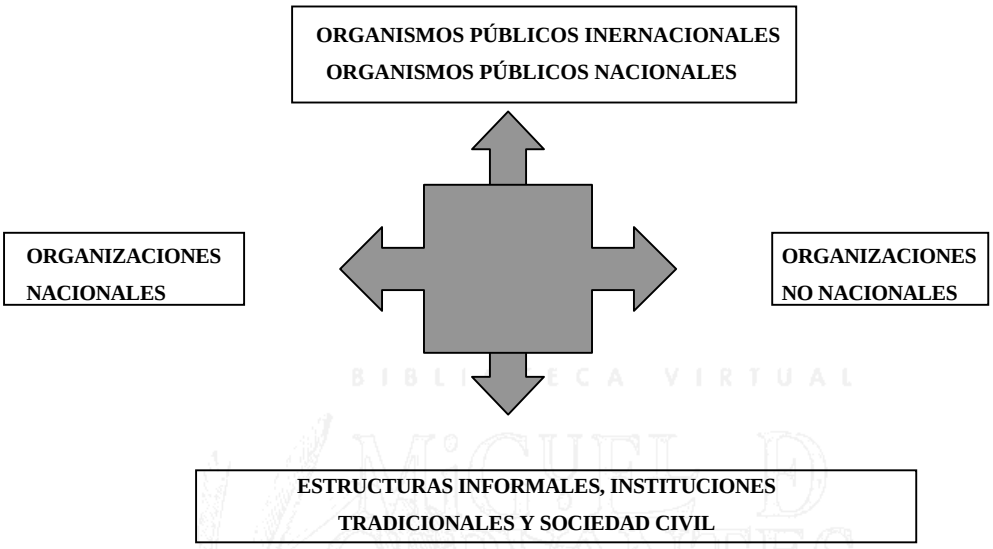
V.3.2. Redes de relaciones y alianzas del movimiento tawahka.

Cuando se habla de "estructuras de movilización" se está haciendo referencia a los repertorios tácticos que utilizan los movimientos a través de las formas organizativas que adoptan, sus repertorios modulares y a los núcleos socioestructurales cotidianos y formales de movilización. Las redes de relaciones y alianzas, actúan como rígidos cimientos de las representaciones estructurales de movilización (Wolf *et al*, 1999)

Si realizamos una matriz, compuesta por un eje que abarque el mayor o menor grado de organización formal, y por otro eje donde se represente el mayor o menor grado de presencia de autoridades públicas, el mapa que configura las redes de relaciones (Diani, 2000) en las que se inscribe el movimiento tawahka estaría integrado por un complejo entramado jerárquico de actores.

En el extremo formalmente menos organizado del mapa de relaciones, se sitúan las familias y las redes de amistades, que van a ser cruciales para decidir la formación y surgimiento de grupos de carácter local. Todo movimiento u organización se apoya en grupos cuya función primaria no es la movilización, sin embargo, esta puede generarse en su seno. Entre estos grupos hay que incluir a las unidades familiares, a las comunidades vecinales, a las relaciones laborales y a las redes de amigos.

Gráfico 1: Red de relaciones de la Federación Indígena Tawahka de Honduras



Al analizar la composición de las organizaciones tawahkas (FITH y Asang Launa) es posible identificar configuraciones estructurales familiares y locales entre los cuadros dirigentes. Las relaciones de parentesco y la vecindad comunitaria no solo afectan a los cargos de las organizaciones formales tawahkas, sino que también se extiende en los cargos de "enlaces étnicos" que los proyectos gubernamentales y las agencias de cooperación al desarrollo, realizan en estas comunidades indígenas. Sus dinámicas rutinarias, así como las relaciones recíprocas que se establecen, posibilitan identificar configuraciones estructurales típicas de redes sociales de trabajo y familia (Diani, en Ibarra y Tejerina, 1998: 249)

En un nivel superior, en la organización social tawahka, se estacionan las organizaciones formales aliadas, que comparten los mismos intereses y objetivos que las organizaciones tawahkas. Los socios tradicionales de los movimientos indígenas hondureños siempre han sido las organizaciones campesinas, las universidades norteamericanas y hondureñas, los sindicatos, las corporaciones locales de la región, las organizaciones de derechos

humanos, las asociaciones ecologistas, las sociedades de padres de familia, maestros, empresas, grupos deportivos, representantes de salud, los intelectuales urbanos, ciertas iglesias, las ONGs y el movimiento estudiantil[26]. La red de relaciones tawahkas no mantiene contactos con los dos grandes partidos políticos de Honduras. En la arena política hondureña, las uniones y relaciones entre los partidos políticos mayoritarios (Partido Nacional y Liberal) y los minoritarios (PINU, Democracia Cristiana o Frente Patriótico), y las organizaciones indígenas prácticamente no existen, pues prevalece una separación y distanciamiento radical entre las dinámicas del sistema de partidos políticos, y las estrategias de la sociedad civil indígena, que demuestra la escasa formalización e institucionalización de sus reivindicaciones en el espacio administrativo y político tradicional, y la insuficiente sensibilidad política de los partidos tradicionales hondureños respecto a las problemáticas multiculturales y étnicas.

La FITH ha establecido relaciones con todas las formaciones étnicas del país, adoptando pautas de contacto de carácter temporal e intermitente, en escenarios de coordinación para la elaboración de alguna movilización concreta o para la redacción de alguna declaración conjunta.

En el caso de las agencias internacionales de cooperación al desarrollo, el tipo de vínculo que se establece es de índole instrumental y está destinado al diseño, ejecución, seguimiento y desarrollo de los "Proyectos de Cooperación al Desarrollo" destinados al incremento de la "calidad de vida" de este colectivo indígena, en los cuales, la FITH y Asang Launa concretan su participación, ejerciendo de "contrapartes", mecanismo que garantiza la

[26] Entre estas organizaciones estaban las siguientes: Organización Campesina de Honduras (OCH); Sindicato de trabajadores de la Medicina, Hospitales y Similares (SUITRAMEDHIS); Asociación para el Desarrollo de la Región Occidental de Honduras (ADROH); Asociación Nacional de Campesinos de Honduras (ANACH); Unión de Trabajadores del Campo (UTC); Central Nacional de Trabajadores del Campo (CNTC); Cooperación Técnica Nacional (CTN); Organización Nacional Indígena Lenca de Honduras (ONILH) Sindicatos de Trabajadores de la Industria de la Construcción y Afines (STINCAH); Colegio Profesional Superación Magisterial de Honduras (COLPROSUMAH); Primer Colegio Magisterial de Honduras (PRICMAH), Comité para la Defensa de los Derechos Humanos de Honduras(CODEH); Acción Cultural y Ecológica de Rescate (ACER); y los comités de Medio ambiente de Yamaranguila y San Juan; entre otras. En 1998 estas organizaciones no forman parte de COPIN: Este dejó de ser una coordinadora de organizaciones populares, para convertirse en representante de las comunidades lencas de los departamentos de Intibucá, Lempira y La Paz, en donde han creado organismos de base como los Consejos Indígenas y los Comités Cívicos. (Barahona, 1998: 102)

institucionalización y el reconocimiento formal de las asociaciones locales por parte de estos actores internacionales (Stavenhagen, 1997: 8)

En el ámbito de la cooperación al desarrollo es una condición indispensable la promoción de la participación del grupo al que van destinado las políticas y programas de desarrollo, que se concretiza en la figura de la "contraparte", la cual está presente en todo el proceso de elaboración del programa de intervención de desarrollo: diseño, ejecución, seguimiento y evaluación.

Tabla 8. Inventario de Organizaciones vinculadas al movimiento tawahka

BIBLIOTECA VIRTUAL

Organizaciones étnicas de Honduras	Organizaciones no étnicas de Honduras	Organizaciones étnicas trasnacionales	Organizaciones no étnicas trasnacionales
Organización Fraternal Negra de Honduras; MOPAWI (Mosquitia Pawisa); Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas(COPIN); Coordinadora de Organizaciones Negras de Honduras; Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Federación de las Tribus Pech de Honduras; Organización Nacional Indígena Lenca de Honduras; Federación de Tribus Xicaques de Yoro	Comisión Independiente par el Desarrollo y Conservación Ambiental; Foro Ciudadano y Plataforma Crítica Patuca II organizaciones ambientalistas, campesinas, obreras, de desarrollo, mujeres, estudiantes y profesionales. Comité de Familiares de Detenidos-Desaparecidos en Honduras. Organización de Mujeres "Visitación Padilla", CODEH; Iglesia Morava La Comisión Pro-desarrollo Integral de la Mosquitia COPROIDEM, EDUCSA; Comisión Cristiana de Desarrollo	Vinculadas a la contra-celebración del V Centenario Organizaciones Centroamericanas Organizaciones mexicanas y ecuatorianas	CODESPA; Cruz Roja; Sociedad de los Derechos Humanos en Alemania, (IGFM); INTERMÓN; Manos Unidas; Ayuda en Acción

Fuente: Elaboración propia, 2000.

Esta coalición, con redes de actores internacionales no gubernamentales, responde al crecimiento de los movimientos internacionales de solidaridad, el llamado "tercer sector", formado en algunos casos, por organizaciones pequeñas agrupadas en red, compuestas por grupos de expertos y profesionales que manejan sofisticados medios tecnológicos y disfrutan de consistentes *staffs* profesionalizados entre sus recursos humanos[27].

[27] En "The Economics", Diciembre, 1999, por Ruth, (2000)

Las redes de relaciones y alianzas de la organización y movimiento tawahka se dirigen principalmente a la conexión con organismos trasnacionales vinculados a la cooperación internacional, como las Naciones Unidas, quien da prioridad a las intervenciones políticas en pro de los grupos étnicos en peligro de desaparición, el Banco Mundial[28], la Organización de Estados Americanos (OEA)[29], las agencias técnicas de cooperación gubernamental, y ciertos organismos del gobierno hondureño[30].

Tabla 9. Inventario de organismos públicos nacionales e internacionales vinculados al movimiento tawahka

Entidades gubernamentales nacionales	Organismos gubernamentales y supragubernamentales Internacionales
Instituto de Antropología e Historia de Honduras Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal Programa de la Fiscalía Especial para las Etnias Alcaldías municipales Consejo Asesor Hondureño para el Desarrollo de las Etnias Instituto Nacional Agrario (INA) Fondo Hondureño de Inversión Social	Naciones Unidas. ACNUR; PNUD y UNIFEM Banco Mundial Organización de Estados Americanos Cooperación gubernamental Alemana (GTZ): Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica (DED) Cooperación gubernamental holandesa Cooperación gubernamental española Cooperación gubernamental sueca Cooperación gubernamental francesa

También han localizado fuertes aliados en las universidades hondureñas y norteamericanas, en museos extranjeros y en toda una serie de intelectuales y profesionales del campo de la botánica, la geografía y la antropología, principalmente. Estas alianzas propiciaron la conformación de la asociación Asang Launa (antigua Fundación Raíces) que nace en 1994, resultado de un

[28] Esta entidad transnacional pretende llevar a cabo un programa para la protección del medio ambiente y de las riquezas socioculturales de los grupos humanos asentados en el Corredor Biológico Mesoamericano, como medidas para paliar los problemas en torno al cambio climático, la producción de carbono y la pobreza rural, a través del uso de metodologías participativas que impliquen a todas las organizaciones, instituciones y pueblos asentados en el mismo. Este proyecto abarca a varios países latinoamericanos: Belize, Colombia (zona del Chocó), Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá (World Bank, 1998)

[29] Esta realiza una alusión a la problemática tawahka en su La *Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas* del 12 de Febrero, 1999, firmada en Washington, responde a la solicitud de los Jefes de Estado y Gobierno, para que la Organización de los Estados Americanos (OEA) Así aparece en este texto: " *Por ejemplo, en el estudio de caso sobre el Proyecto Hidroeléctrico Patuca II, presentado en el seminario de El Salvador, esta redundancia se logra a través de la función del gobierno central de otorgar la concesión al proponente del proyecto; COHDEFOR, entidad encargada del manejo forestal, dándole seguimiento a los acuerdos de la concesión; y los Tawahkas velando por los derechos de las comunidades* ***indígenas*** *sobre el uso de las tierras";* y siguen*: ". Un factor que limitó el reconocimiento legal para el manejo de las tierras de la comunidad Tawahka fue la incapacidad de esta gente de poder mapear" dentro de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni. Fue hasta que la agencia del gobierno de Honduras encargada de tierras, entrenó a algunos miembros de la comunidad que se pudo definir el área de la Reserva que los Tawahka manejarían".*

[30] Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Inversión Social de Honduras, Instituto Nacional Agrario, Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal, etc

acuerdo del Congreso General Ordinario Tawahka, donde se reúnen tanto los propios tawahkas como otras personas naturales o jurídicas (personalidades del mundo académico y ambientalista)

Esta entidad, financiada por el Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica (DED) en su totalidad, desde 1995, ha permitido mantener una oficina abierta en la capital, establecer relaciones de cooperación con distintos organismos y agencias de desarrollo y ejecutar acciones y proyectos concretos[31].

Esta red generada en torno al movimiento tawahka se caracteriza por sus relaciones asimétricas, de irregular densidad y desigualdad, conformada por "nudos" más potentes que otros y por alianzas frágiles basadas en espacios contingentes de movilización. Una red con gran densidad (*netness*), genera mayor eficacia en la consecución de los objetivos *movilizadores* (Tilly, en Ibarra y Tejerina, 1998) Las redes se convierten en nuevas estrategias dentro de los repertorios de movilización de los movimientos sociales en la actualidad.

V. 3. 3. Repertorios de movilización. El proceso de adoptar, adaptar e inventar.

Las *formas de movilización política* están constreñidas por las características demográficas de esta población (límites al crecimiento vegetativo), por el hábitat tawahka, con un entorno acotado de selva húmeda tropical, y por su tradición cultural y política, ajena a los modelos *movimentistas* típicos de las sociedades modernas. El reducido tamaño de la etnia y su aislamiento geográfico limitan el interés del gobierno por la misma, a ello se añaden las dificultades para poder presionar sobre éste, para exigir el cumplimiento de los compromisos contraídos. Las últimas

[31] Organización con miembros fundadores del mundo académico y ambientalista, cuenta con una oficina equipada en Tegucigalpa, con personal asalariado.

amenazas de muerte a líderes y pobladores tawahkas han restringido las movilizaciones y desplazamientos fuera de sus comunidades.

El tipo de relaciones intersubjetivas y políticas entre los individuos que forman parte de esta organización, es decir, los "repertorios de la acción", oscila entre varios modelos en función del "ciclo de protesta". Unas veces responde al modelo denominado *populista,* donde dominan las relaciones *clientelares* dirigidas por algún líder carismático, en detrimento de las articulaciones de intermediación; otras, a una tipología *tecnocrática o gestionista,* donde las reciprocidades de estos grupos con el poder se definen por ser fundamentalmente de orden técnico, siendo el objetivo básico la articulación de los colectivos y la gestión de algún tipo de recurso o demanda (Villasante, 1991)

Otras, a un modelo c*iudadanista,* donde predominan los enlaces de carácter horizontal, cuyo objetivo es garantizar la autonomía, la legítima representación y el control en las decisiones que se toman en todos los niveles de la base social (Villasante, 1991) Su "lógica expresiva" se articula con diferentes tipos de "repertorios de movilización". Por un lado, adquieren formas de movilización de carácter "ciudadano o movimentista", cuando se vinculan a las plataformas unitarias de lucha del movimiento indígena de Honduras que, desde el año 1992, se manifiesta en las anuales *"peregrinaciones*" del 12 de octubre, cuyo objetivo es presentar a las autoridades estatales un conjunto de demandas ecológicas, económicas, políticas, sociales y culturales.

Las diferentes "formas de movilización tawahka" se han acercado a las estrategias típicas de los "grupos de presión" o *lobby*. Frente a las protestas rupturistas, los repertorios de movilización se invisten de un carácter moderado, que busca llegar a acuerdos y concertaciones con la administración pública y con los organismos trasnacionales, utilizando tácticas comunicativas: Declaraciones públicas, reuniones con las autoridades locales, campañas de comunicación, reuniones con los medios de comunicación, asistencia a congresos nacionales e internacionales, etc

Las movilizaciones del movimiento étnico hondureño con participación tawahka, son las siguientes:

Tabla 10. Movilizaciones tawahkas y étnicas de Honduras.

AÑOS	FORMA MOVILIZACIÓN	OBJETIVOS
1988	Concentraciones	Oposición a la instalación de una planta de desechos tóxicos en la zona de la Mosquitia.
1992	Marcha	Oposición a la concesión de explotación de los recursos naturales de la Mosquitia a una empresa norteamericana
1993	Documento público y "peregrinación" a la capital	Titulación de tierras, a infraestructura vial, centros de salud educación, ratificación del convenio 169 de la OIT, control explotación de los RRNN, reformas de la ley municipal de manera que no afecte a los derechos históricos que poseen los indígenas sobre las tierras que ocupan[32]
1994	Peregrinación 12 de octubre	Demandas de desmilitarización de la sociedad
1995	Peregrinación 12 de octubre. Huelga de hambre	Solidaridad con los indígenas de Chiapas y el obispo Samuel Ruiz. Oposición contra las pruebas nucleares francesas en el Pacífico. Denuncia contra las matanzas de indígenas en Guatemala
1996	Peregrinación del 12 de octubre	Presión contra el gobierno para cumplir los compromisos contraídos
1997	Peregrinación del 12 de Octubre Huelga de hambre	Repudio contra 505 años de colonización; Solicitud titulación tierras; Denuncia contra desplazamientos indígenas por intereses privados; Denuncia contra presidente, FMI, BM, deuda externa y las privatizaciones[33] y contra impunidad justicia por crímenes líderes indígenas[34]
1998	Ocupación ruinas de Copán evitar entrada turistas.	Exigencia de cumplimiento de los acuerdos gubernamentales;;Exigencia de devolución del patrimonio histórico indígena a las comunidades[35]
1999	Peregrinación del 12 de octubre	Oposición a la modificación del artículo 107 de la Constitución (privatización tierras fronterizas)[36]; Solicitud esclarecimiento muertes de líderes indígenas en años pasados[37]

Fuente: Elaboración propia

[32] Diario El Tiempo, 6 de mayo de 1992. Barahona, 1997:100

[33] *" Indígenas derriban y decapitan a Colón en el Día de la Raza: En la mañana del 12 de octubre, a 505 años del descubrimiento de América, una horda de enardecidos indígenas asaltaron el monumento dedicado a Colón, que fue decapitado y mutilado con saña, a fin de hacer justicia (...) Además, quemaron "pichingos" (muñecos de trapo) que personificaban al presidente Carlos Roberto Reina, Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial y el del almirante Cristóbal Colón (...)A través de la historia, la conquista no terminó con la independencia y continuaron las matanzas y después de los españoles, ingleses y los portugueses, fueron los estadounidenses los que impidieron el desarrollo e impusieron dictaduras, gobiernos títeres, violando la soberanía y chupando la sangre de los compatriotas*". La Prensa, 13 de octubre de 1997.

[34] Las denuncias hechas por la organización COMPAH contra el acoso latifundista a las tierras chortis, se recogen en La Prensa, del 11 de agosto de 1997.

[35] En "La Prensa", 12 de octubre de 1998. "*... Unos 60 mil lempiras diarios deja de percibir la administración del parque arqueológico del departamento de Copán y 500 mil lempiras en el nivel empresarial, hoteles, venta de artesanías y por la cancelación de paquetes turísticos vendidos en otros países por agencias de viaje para visitar Copán Ruinas. La medida tomada por los pueblos autóctonos también perjudica la proyección al exterior"***.**

[36] En "La Prensa", 13 de octubre de 1999. Planteamiento Público del Foro Ciudadano (18 y 19 de octubre de 1999), y el Comunicado de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras en contra de la Reforma del artículo 107 de la Constitución. El Congreso Nacional esta pendiente de la ratificación de la reforma de este artículo, lo que permitiría al capital extranjero invertir en proyectos turísticos a cuarenta kilómetros de las costas de Honduras.

[37] *"... Violenta conmemoración del 507 aniversario del descubrimiento de América. La policía no rompió sus filas al momento del conflicto, pese a las piedras que les caían mientras lanzaban sus bombas lacrimógenas. Al menos 18 personas resultaron heridas en las inmediaciones de la Casa Presidencial, durante un enfrentamiento que protagonizó la policía con un grupo manifestantes indígenas y otras organizaciones populares del país que arribaron a primeras horas de ayer para exigir, entre otras cosas, la no-ratificación del artículo 107. Las personas que protagonizaron la marcha pertenecen a unas 77 organizaciones populares entre las que se encuentran, el COCOCH, CONPAH, OFRANEH, Frente Ecológico, Organizaciones de Mujeres, Federación de Organizaciones Privadas de Honduras, entre otras"*. La Tribuna, 13 de octubre de 1999.

No invierten excesivamente en acciones colectivas, primando la selección de carácter negociador y moderado[38].

Es la fórmula clásica "gestionista", más vinculada a las acciones políticas de los "grupos de presión" que a los movimientos ciudadanos, y tiene que ver con las acciones de negociación política, diligencias y relaciones diplomáticas de la FITH, con al gobierno y los organismos financieros internacionales y nacionales que intervienen en la zona. Las gestiones destinadas a hacer oír la problemática tawahka en los foros internacionales, ostentan gran importancia y es una de las grandes claves de la eficacia de las luchas de este pueblo[39].

Un ejemplo de estas estrategias de movilización se puede apreciar en las metodologías adoptadas por los líderes tawahkas tanto en la consecución de la titulación de sus tierras por parte del gobierno, como en la Declaración de la Biosfera Tawahka Asagni, uno de los grandes objetivos del movimiento tawahka. Las "declaraciones públicas" también han desempeñado un papel importante, más recientemente, tanto en la oposición ejercida para evitar la construcción de una represa en el Río Patuca, como en la denuncia de la mala gestión de la reserva del Río Plátano por parte de COHDEFOR y de la Cooperación Gubernamental Alemana.

La búsqueda de la implementación de políticas públicas (servicios, programas, etc) por parte de los organismos públicos nacionales y trasnacionales y de las organizaciones no gubernamentales de cooperación al desarrollo, ha sido otro de los objetivos que ha perseguido el movimiento tawahka y que, finalmente, se ha convertido en parte de sus formas de

[38] Responderías al modelo de "*nuevos nuevos* movimientos sociales" caracterizados por la investigadora italiana Donnatella de la Porta. (De la Porta, 2000)

[39] Esta realiza una alusión a varios documentos internacionales donde se recoge la problemática tawahka: En la "Declaración de Ukupseni contra el Proyecto sobre la diversidad del Genoma Humano", Kuna Yala, Panamá, 1997; y en la *Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas* del 12 de Febrero, 1999, firmada en Washington, responde a la solicitud de los Jefes de Estado y Gobierno, para que la Organización de los Estados Americanos (OEA). También el Banco Mundial los ha incluído en su reciente proyecto de Protección del Corredor Biológico Mesoamericano (World Bank, 1998)

movilización. La lucha en la “arena política” por introducir en la “agenda” de los organismos gubernamentales e internacionales las acciones destinadas a las comunidades tawahkas, ha resultado de esta táctica de carácter operativo a través de sus discursos legitimados por la “sensibilidad”, “alineamientos” y “resonancias” de ciertos organismos a sus reclamos.

En estos últimos años ha habido un proceso de apertura de actuaciones públicas y privadas (agencias gubernamentales, organismos internacionales, ONGDs, etc) a un amplio número de grupos para que éstos se integren y participen en sus estructuras y en las fases de diseño de las políticas públicas: el momento de construcción de problemas, concretización de demandas, elaboración de discursos apoyados en determinados valores, marcos cognitivos y sistemas de creencias y por último, la conformación de agendas públicas de negociación o “agenda setting”.

Es, en estos procesos de formulación de políticas y toma de decisiones, donde se negocian contenidos y acciones de fondo y se formalizan estas decisiones, en los procedimientos de implementación es donde se ponen en marcha mecanismos de producción de servicios, programas y proyectos y, por último, en la gestión de recursos, la evaluación de ciertos aspectos y el rediseño de políticas, es donde se determina el futuro crecimiento de la calidad de vida de los habitantes de estas comunidades.

Además de estas formas de movilización ciudadana, las estrategias y formas de expresión de protesta, reivindicación o autoafirmación social también se han orientado hacia ciertas “praxis culturales” que persiguen la realización de acciones políticas entendidas como “producciones de identidad colectiva”.

Éstas suelen aparecer en forma de Programas de Implementación de las políticas públicas de organismos internacionales y nacionales, gubernamentales y no gubernamentales.

Tabla 11. Gestiones y manifestaciones públicas del movimiento tawahka

	Actuaciones públicas	Identidad cultural	Tierra y medio ambiente
1989	Denuncias ante el gobierno. Negociación con el gobierno		Denuncia invasión ganaderos. Aprobación solicitud de titulación 7000 hectáreas de tierra
1990	Gestiones técnicas y políticas		Mapa de subsistencia tawahka. Geógrafo Peter Herlihy (IHAH)Negociaciones con INA sobre la titulación de tierra en dominio pleno (5200 Ha) Presentación ante el Congreso Nacional del Anteproyecto actualizando la "Ley Declaración Biosfera Tawahka Asagni
1992	Gestiones técnicas y políticas	Diseño del Programa Educación bilingüe intercultural	Proyecto "Reserva Forestal Tawahka" (Universidad Autónoma de Honduras) Anteproyecto Biosfera Reserva Tawahka Asagni (Universidad Autónoma de Honduras) Oposición construcción de una central hidroeléctrica en el río Patuca y contra explotación petróleo en la plataforma marítima de la Mosquitia
1994	Gestiones técnicas y políticas	Diagnóstico Etnológico Investigadores nacionales (universidad) internacionales y MOPAWI	Estudio etnobotánico y agroecosistemas Denuncia de la gestión de la Reserva Biosfera Río Plátano (RBP) por parte de la GTZ y COHDEFOR[40].
1996	Gestiones técnicas y políticas.	Proyecto Educación Bilingüe e Intercultural (Naciones Unidas, Fundación Vida, CODESPA) Proyecto desarrollo Artesanía (UNIFEM-Naciones Unidas, IHAH y cooperación gubernamental española, francesa y sueca)	Proyecto Desarrollo Sostenible Biosfera Reserva Tawahka Asagni (Universidad Autónoma de Honduras)
1997	Gestiones técnicas y políticas.	Declaración de Ukupsseni, contra el "Proyecto sobre la diversidad del Genoma Humano".	Inclusión BRTA en Estudio Subzonificación y Mapeo proyecto manejo Biosfera Río Plátano. Cooperación Gubernamental Alemana, COHDEFOR, INA
1998	Gestiones técnicas y Políticas.	Desarrollo Programa Educación Bilingüe (PNUD-Naciones Unidas y IHAH)	Declaración de Ahuas y Declaración de Cuyamel contra el proyecto la hidroeléctrico Patuca II
1999	Gestiones técnicas y Políticas.	Declaración de la "Iglesia Morava Auténtica de Honduras" contra las divisiones provocadas por otras congregaciones entre la población de la Mosquitia.	Declaración del "Movimiento Ambientalista Miskut" contra la gestión técnica de la Reserva del Río Plátano. Declaración del "Foro Ciudadano contra la reforma del artículo 107.

Fuente: Elaboración propia

A través de las actividades vinculadas al desarrollo de la educación bilingüe e intercultural, que comienzan con el Proyecto de Rescate Ecológico y Cultural de la Costa Atlántica de Honduras, auspiciado por el IHAH y el PNUD y que culmina con la firma del Convenio Institucional para la

[40] El "Movimiento Ambientalista Misku" (antigua Plataforma Patuca II), está conformado por organizaciones indígenas (misquitas, tawahkas, ladinas, garífunas y pechs), alcaldías municipales, iglesias, organizaciones ambientalistas y de desarrollo del país. En esta declaración dicen *que "... Jamás en la historia de la reserva de l Biosfera del Río Plátano hubo tanto robo y saqueo de madera como en los últimos tres años, sacándolos ante las narices de más de 20 guardacostas dispersos a los alrededores del mismo y con un proyecto instalado y ejecutado por la misma COHDEFOR con una cantidad que sobrepasa los 1790 millones de lempiras. Anteriormente, ya hubo denuncias por los frentes de colonización abiertos en la zona del Río Plátano"*. La Prensa, 24 de junio de 1997 Declaración pública del Movimiento Ambientalista Miskut (MAM) de Honduras sobre el PRP. Tegucigalpa, 19 de noviembre de 1999

creación del Proyecto de Educación Bilingüe e Intercultural Tawahka con el gobierno en el año 1995, se va a dar paso al desarrollo del mismo (formación de formadores) que aún se está llevando a cabo en la actualidad. Se intenta fomentar la producción artesanal tawahka a través del Programa de Rescate, Promoción y Organización de la Artesanía Indígena y Tradicional de Honduras (PROPAITH), gestionado por el IHAH, con los apoyos financieros del PNUD, y la cooperación de diferentes países del "primer mundo".

V.3.4. Repertorio de recursos para la movilización tawahka.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Un movimiento social requiere de tiempo, dinero, lugares de reunión, infraestructura organizativa, acceso a los medios de comunicación y una imagen pública positiva para su desarrollo, pues a partir de esto podrá realizar con más eficacia la atracción de gentes, recursos y forjar alianzas con otros grupos

Los recursos humanos y materiales de la organización tawahka son muy escasos. Por un lado, no gozan ningún profesional entre sus filas y, por otro, no pueden autofinanciarse de ningún modo, lo que confiere una situación de fuerte y total *dependencia* de los potenciales entes financieros: gobierno, agencias gubernamentales y entidades no gubernamentales, organismos internacionales, etc

La capacitación y formación política de la dirigencia y las bases de la FITH se inició gracias al papel de las organizaciones nacionales e internacionales, que durante los años ochenta se instalaron en la Mosquitia para realizar proyectos destinados a los refugiados nicaragüenses. Así, "Sani Radio", mantuvo programas radiales realizados por un locutor hondureño tawahka; "Alfalit", coordinada primero con IGFM y luego con MOPAWI, efectuó un programa de alfabetización de adultos que incluía a las comunidades tawahkas.

“Cultural Survival” apoyó el fortalecimiento institucional de la FITH en 1992 financiando los gastos de las reuniones tawahkas y de las gestiones que la dirigencia materializaba en la capital para asegurar la tenencia de sus tierras; CAHDEA, apoyó a la FITH en congresos y talleres internos y en a Congresos Internacionales; el Comité de Defensa de los Derechos Humanos en Honduras (CODEH) formalizó, además, talleres sobre los derechos humanos de los indígenas tawahkas.

Muchos apoyos logísticos y materiales fueron obtenidos en la década de los ochenta de las organizaciones humanitarias y de desarrollo asentadas en el río Patuca para apoyar a los “refugiados nicaragüenses”: La Comisión Pro-desarrollo Integral de la Mosquitia (COPROIDEM) le proporcionó a la FITH un motor fuera borda, “Cultural Survival”, de los Estados Unidos, apoyó el fortalecimiento institucional de la FITH en 1992 con la adquisición de vario materiales: un motor fuera borda, un mimeógrafo y un pipante.

CAHDEA ayudó a la compra de un motor fuera borda y, la Comisión Cristiana de Desarrollo (CCD), construyó un edificio para oficinas en Krausirpi, colocó dos generadores eléctricos, donó 2 motores fuera borda, dos lanchas, un pipante y un radio comunicador. En la actualidad, los dirigentes de la FITH suelen visitar a las comunidades del río Patuca cada quince días, empleando el transporte aéreo[41], cada vez tienen mayores posibilidades de contactar y visitar el mundo exterior (asistencia a congresos, foros internacionales[42], espacios en la red[43], etc)

[41] Esto reduce mucho el tiempo de llegada a estas comunidades, pues únicamente se utiliza un día, frente a los cinco días por río.

[42] Así, en la Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones sobre Desarrollo Sostenible de las Américas, de la Organización de Estados Americanos, del 12 de febrero del 2000, se ejemplifico con la problemática de los tawahkas a raíz de las intenciones de construcción de la central hidroeléctrica en el río Patuca de Honduras. Además el Banco Mundial ha incluido a estas comunidades en su reciente proyecto de protección del Corredor Biológico Mesoamericano (World Bank, 1998) lo que muestra la presencia de los líderes tawahkas en estos foros internacionales.

[43]En el año 1998 y a raíz de los efectos del huracán Mitch, esta organización recibe el apoyo de una ONG norteamericana que esta coordinando la ayuda económica destinada a reparar los daños de esta catástrofe natural. Poseen una página web donde se detallan las pérdidas de casas, animales, etc, sufridas por las comunidades tawahkas.

Tabla 12. Inventario de Organizaciones de Desarrollo en el Río Patuca (década 80)

	Actividades Generales	Actividades específicas
ACNUR[44]	Atención a los refugiados nicaragüenses	Campañas de vacunación, capacitación de líderes en salud y a parteras, instalaciones de pozos y represas para el agua potable
Iglesia Bautista (*)	Atención espiritual	Construcción de templos. Visitas en helicóptero a la comunidades
IGFM[45]	Derechos Humanos y Atención a los refugiados nicaragüenses	Capacitación a dirigentes de la FITH. Asesoramiento para la creación de la FITH. Realización del I Congreso Consultivo Tawahka (1987). Primer proceso de documentación tawahka. Introducción de animales de raza mejorada en las comunidades tawahkas
COPROIDEM[46]	Desarrollo integral de la población de la Mosquitia	Apoyo para la mejora de la capacidad logística y técnica de la FITH
Sani Radio	Creación de medios de comunicación local	Programas radiales en lengua misquita, pech, garífuna y sumu (participación de un locutor hondureño tawahka)
EDUCSA y CAHDEA	Capacitación	Talleres de medicina natural; sobre técnicas de recuperación de suelos, abonos orgánicos, huertos escolares.
ALFALIT y MOPAWI[47]	Capacitación	Programa de alfabetización de adultos
Cultura Survival	Capacitación y donación logística	Fortalecimiento institucional de la FITH y capacitación técnica. Adquisición de u motor fuera borda, mimeógrafo, pipante para la FITH. Financiación de reuniones tawahkas y de las gestiones de la dirigencia para asegurar la tenencia de sus tierras
CAHDEA[48]	Capacitación y apoyo organizativo	Apoyo para la realización de Congresos y talleres internos de los tawahkas y a la asistencia de tawahkas a Congresos Internacionales. Constitución de dos tiendas populares en dos comunidades tawahkas. Compra de un motor fuera borda para la FITH. Proyecto de construcción de pipantes para comercializarlos
CODEH[49]	Derechos Humanos	Talleres sobre los derechos humanos
Cuerpos de Paz[50]	Apoyo técnico	Estudio geológico del territorio tawahka
LIGHTAWK	Desarrollo integral de la Mosquitia	Sobrevuelos en avión como parte del Proyecto de Desarrollo e la zona. Donación de uniformes y pelotas de fútbol a la escuela tawahka
CCD[51]**(*)**	Capacitación y Donación Logística	Organización y capacitación de los tawahkas. Construcción de un edificio de oficinas, de dos generadores eléctricos. Donación de dos motores fuera borda, dos lanchas, un pipante una radio
Cruz Roja	Salud	Campamento de asistencia médica en Wampusirpi
Iglesia Morava	Salud	Atención médica

Fuente: Elaboración propia, a partir de los datos recogidos en Cruz, G. Benítez, E. (1994) Rivas, R. 1993
(*) Organizaciones religiosas

[44] Organización de las Naciones Unidas, para la atención de Refugiados de guerra por conflictos políticos

[45] Sociedad de Derechos Humanos de Alemania

[46] Comisión Pro- Desarrollo Integral de la Mosquitia

[47] Mosquitia Pawisa. Desarrollo de la Mosquitia

[48] Consejo Asesor Hondureño para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas

[49] Comisión de Derechos Humanos de Honduras

[50] Técnicos de la cooperación gubernamental norteamericana

[51] Comisión Cristiana de Desarrollo

La FITH considera que los problemas a los que se enfrenta en la actualidad, se refieren a la ausencia de profesionales en su "staff", las carencias formativas regladas entre los miembros y líderes de la etnia, aunque a través del adiestramiento impartido desde el Programa de Educación Bilingüe e Intercultural se pretende conformar nuevos "cuadros" que releven a los actuales y aseguren la continuidad de las acciones políticas de la FITH, y el alto costo que supone la comunicación Tegucigalpa-comunidades tawahkas, lo que ha limitado el intercambio entre líderes y bases.

La dependencia financiera limita las operaciones de la organización y los múltiples proyectos, diagnósticos y planes elaborados por organismos de desarrollo nacionales e internacionales, han generado muchas expectativas y casi un igual número de decepciones en las comunidades.

"... Todas estas instituciones llegan con su propia definición de autogestión, fortalecimiento operativo, capacitación, alternativas, desarrollo económico, calidad de vida, reserva antropológica, protección ambiental, uso sustentable, educación bilingüe, rescate cultural etc, urge pues que la FITH asuma el papel más protagónico en la supervisión, evaluación, coordinación y orientación de estas instituciones para que apoyen cada uno según su campo y orientación la implementación de los planes de manejo aprobados por la FITH[52]

Esta institución esta soportando una cierta "crisis de legitimidad" entre los habitantes de las comunidades tawahkas, lo que dificulta la actuación de la misma. La "legitimidad social" en que descansa una organización, que se basa en la voluntad colectiva y la igualdad interna, en las relaciones de confianza personales, en la eficacia y competencia de los líderes en el reconocimiento de los dirigentes por parte de los demás y en el vínculo inmediato entre las personas y una totalidad, se está resquebrajando dentro

[52] Gómez, A. (1999): Entrevista a Lorenzo Tinglas, líder tawahka. Tegucigalpa.

de la FITH, aunque las medidas seleccionadas para evitar la radicalización de este estado delicado, ya despuntan y pronto conseguirán ventajosos rendimientos (Corcuff, 1998)

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

V.4. EL ANÁLISIS DEL DISCURSO POLÍTICO TAWAHKA: LOS "MARCOS DE INTERPRETACIÓN".

La argumentación que a continuación se desarrolla intenta describir las dimensiones y estrategias de *enmarcamiento* centrales en el discurso ideológico del movimiento tawahka y en sus proclamas legitimadoras de objetivos, intereses e ideologías, a partir de los documentos y declaraciones públicas de sus dirigentes.

Hasta la actualidad, el estudio de los movimientos sociales se ha caracterizado por la diversidad de enfoques, derivado de las diferentes concepciones sobre los mismos. Cada vez se está generando un consenso metodológico y analítico sobre la necesidad de evaluar los factores desarrollados anteriormente en este capítulo, es decir las *oportunidades políticas* y las *estructuras de movilización* y otras variables, como el "análisis de marcos" (*frame analysis*), que se concretan en los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción (McAdam *et al*, 1999)

Los procesos de *enmarcamiento* destacan la relevancia de los dispositivos culturales e ideológicos en la vida de los movimientos sociales, pues ordenan los significados y las definiciones compartidas que son las que median y activan otras contingencias destinadas a la acción.

Por "proceso de enmarcamiento" se entienden los esfuerzos estratégicos conscientes, realizados por grupos de personas para construir interpretaciones compartidas del mundo y de sí mismos, que legitiman y motivan la acción colectiva (Snow, 1999) Para el análisis de los "marcos de interpretación tawahka" se van a emplear los conceptos de *dimensión* y *estrategia de enmarcamiento*, elaborados de forma metodológica, por Gerhards (1999), a partir de las aportaciones de Snow y Benford, principalmente, y expuestos en el apartado teórico de esta investigación: indicar una cuestión del debate público (*issue*); delimitar la cuestión, como

un “problema”, resaltando la discrepancia “ser-deber ser” (*problem*); atribuir unas causas (*cause*); definir de los agentes (*causal agents*); *enmarcar* los objetivos (*goal*); *enmarcar* las posibilidades de éxito (*sucess*); *enmarcar* a los destinatarios de la protesta (*addresses*), y autolegitimar el papel de este movimiento social como representantes de los intereses colectivos y universales (*public actor*)

A continuación, se va a proceder a efectuar un análisis sobre las estructuras cognitivas y simbólicas en las que se han apoyado la dirección política tawahka al diseñar este “marco de análisis” y los otros “marcos” derivados.

Posteriormente, se relata el momento en que se genera el “proceso de politización” de esas estructuras culturales y se emprende el diseño de los tres marcos: el “identitario”, el “territorial-ambiental” y el “étnico-cultural”. Finalmente, se aborda el estudio del impacto de los mismos en sus audiencias, valorando los “alineamientos y resonancias” que se originan, para acabar detallando el discurso ideológico de la acción colectiva tawahka y sus rendimientos, victorias y conquistas políticas.

V.4.1. Esquemas cognitivos y simbólicos. Sotck cultural e identidad fracturada.

Los “procesos de enmarcamiento” se apoyan en las estructuras cognitivas y simbólicas, denominadas “paquetes de dispositivos” por Klaus Eder (1992) propias del “stock cultural” de cada colectividad (Zald, en McAdam *et al*, 1999) Estos “dispositivos” suponen un refuerzo en el diseño de las acepciones ideológico-formales, los objetivos, las estrategias, las tácticas y los intereses políticos del movimiento social. En este caso, la intersubjetividad común tawahka se apoya, principalmente, en el sistema cultural y en las precondiciones étnicas propias de este pueblo indígena, que está extraordinariamente vinculado al medio ambiente natural que los rodea.

La “cultura” es el conjunto compartido de creencias y formas de ver el mundo, mediadas y constituidas por los símbolos y el lenguaje propios de un grupo o sociedad. El capital económico, social y cultural tawahka (Bourdieu, 1988), han generado unos “sistemas de disposiciones” (Máiz, 1994), prescritos por sus rasgos culturales y étnicos: Lengua, organización, sistema económico, estructura social, producción material, creencias, ritos, costumbres, tradiciones, etc. Este *background cultural*, descrito en el capítulo anterior, configura un marco de interpretación básico y es empleado por el movimiento como un mecanismo para *enmarcar* la realidad de un modo “alternativo” al dominante, frente a la intersubjetividad hegemónica.

El *dispositivo básico* o “núcleo de lo colectivo” tawahka (León y Zemelman, 1999), resulta del esfuerzo inconsciente de atribución de significaciones y definiciones compartidas en torno a una interpretación del *mundo*, a la relación *hombre-naturaleza* y a los vínculos *hombre-hombre*.

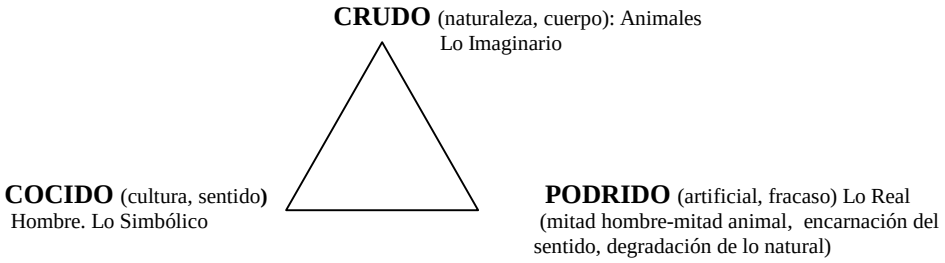
Los tawahkas conciben al universo como una gran unidad, el *panpas*, en la que todos los elementos (seres humanos, animales, plantas y minerales) están vinculados y regidos por unas “leyes” o principios de respeto y protección, lo que les garantiza el uso sostenible de los recursos naturales necesarios para la supervivencia de la colectividad humana. Todos los entes o elementos del mundo natural del *panpas*, constituyen formas de vida conscientes que afectan a la humanidad, que *a su vez* están tutelados por su “espíritu” o “dueño”. Estos entes fantásticos-sobrenaturales son manifestaciones de lo sagrado en ciertos elementos naturales: una piedra, un árbol, los cuerpos celestes, los fenómenos atmosféricos, etc, muestras del proceso de sacralización de todo lo real.

En la cosmovisión holística tawahka, entre el “hombre” y el “mundo animal”, entre lo “cultural” y lo “natural”, existe un *continuun* analógico que se manifiesta en muchas de las creencias, mitos, y narraciones orales. En estas, sus personajes combinan su doble naturaleza “antropo-salvaje” (*homo sylvestris*) (Bartra, 1997) La “criatura” y el “cosmos” se conciben ambos subsumidos en la misma representación simbólica, que desencadena

una “antropomorfización de la naturaleza”, basándose en una concepción ecocentrista, similar al “paquete fundamentalista” descrito por Eder en su análisis sobre los movimientos ecologistas en Europa (1992:18), a la ideología ecologista radical, analizada por Dobson (1997:28:), o, sin duda, al “radicalismo verde” en su versión romántica, definida por Dryzek (1997:155-159). No existe diferencia entre lo “humano”, lo “cultural” y lo “natural”, ni entre lo “sagrado” y lo “profano”. Tanto en la cosmogonía tawahka, como en los discursos ecologistas radicales o fundamentalistas, los fenómenos de la naturaleza adquieren carácter místico, divino y trascendental (Eliade, 1996; Dobson, 1997:155)

Si se aplica un análisis sémico levistraussiano (Levi-Strauss, 1964; Pereña, en Delgado y Gutiérrez, 1999:470) a algunos de los elementos de la tradición oral tawahka, la clasificación de los “seres” míticos tawahkas se puede triangular dialécticamente:

Gráfico 3: Triángulo sémico aplicado a los personajes de la tradición oral tawahka.



Los mitos actúan como articuladores entre lo “sagrado”, o lo que desborda a la comprensión, la explicación del hombre, y lo que excede su posibilidad de cambiarlo, y lo “profano”, integrando a quienes lo comparten y separando a quienes lo rechazan.

La “dialéctica de lo sagrado” en los tawahkas, se presenta como un *continuun* analógico *cultura-naturaleza*, que se refleja en sus tradiciones folklóricas. La sacralización de la naturaleza muestra a los fenómenos

naturales (lluvia, truenos, árboles, río...) como hierofanías dentro de su modelo cosmo-mágico característico. Los bailes y la música oriunda se definen por la recreación e interpretación de los sonidos y las *performas* de algunos de los animales propios de este ecosistema. En el baile del "kusmayal", del "tambacu", del "caracol", del "zopilote" (o *dimanyal),* o del cangrejo (o *kusmaya)*[53], los tawahkas intentan reproducir los aspavientos de cada uno de estos animales en sus bailes y en los tonos extraídos de sus instrumentos musicales.

La reiterada presencia "faunística" se encuentra en el mundo de la salud tawahka que clasifica a las enfermedades en función del animal causante de las mismas (yumo de serpiente, de lagarto, etc), al igual que en muchas religiones sudamericanas (Eliade, 1960; 1996) y en el calendario anual, que califica a cada mes con el nombre de algún fenómeno natural ("mes del lagarto", "de las flores", "del agua", etc) (Gómez, 1997; Cruz y Benítez, 1994)

Por otro lado, coexisten entre la población tawahka, una serie de "representaciones comunes", compartidas por su población, que contienen su expresión a través de una serie de "alucinaciones colectivas inconscientes" provocadas por los "ataques" que se generan cuando alguien sucumbe, preso del "blah" (la "enfermedad de los locos") Esta serie de sueños, espejismos y desvaríos, es parte del inconsciente colectivo que al ser coincidente en todos los miembros de la comunidad, actúa como fundamento en la constitución de la "identidad étnica tawahka". En este caso, la causa de la existencia de esta "enfermedad colectiva" es atribuida al "otro", en forma de refugiado nicaragüense, lo que les confiere un mayor sentido de "unidad identitaria" frente a lo "externo".

La relación entre los "dispositivos cognitivos" tawahkas y las "articulaciones simbólicas" de este dispositivo, (Eder, 1992) concebidos sobre la conexión estratégica *hombre-naturaleza* y *hombre-hombre*,

[53] En la letra se habla del cangrejo como el dueño de las cabeceras de los caños, de los hoyos de las piedras, de los hoyos de palo. Se refieren al cangrejo como ser femenino. Es otra personificación de Liwa. (Gómez, A. 1997)

empíricamente demostradas mediante las experiencias individuales y colectivas, ha forjado un vínculo dialéctico entre estas estructuras cognitivas y simbólicas. Estos procesos de interpretación han suscitado la conformación de "identidades étnicas" (Snow, Benford y Hunt, 1993) y de una cimentación cultural de repertorios de argumentos que entrelazan la *cultura*, la *ideología* y los *marcos*, como estrategia para garantizar la supervivencia existencial y simbólica como pueblo.

En este *background étnico-cultural*, al que se ha denominado "precondiciones étnicas", se perfila una identidad semiconsciente, que se relaciona con el significado de la propia palabra que los autodefine: *tawahka*. En la lengua autóctona, "tawahka" se traduce como "*primeros hombres o primogénitos"*, por lo que se deduce que su concepción identitaria tradicional ostenta una esencia etnocéntrica, que los sitúa como pueblo en el centro del universo y de la humanidad. La identidad tawahka aparece encarnada como una particularidad ya dada, como una entidad cuya posesión define al sujeto con una categoría "plena y absoluta" (Guerra, en León y Zemelman, 1998)

Su identidad colectiva se adapta a un modelo-tipo de *identidad étnica precaria*, producto de la conjunción de las situaciones críticas de un pueblo cada vez más empobrecido, desnutrido y desintegrado. Los procesos de fractura sociocultural han ocasionado una "crisis de identidad", lo que propicia ciertas dificultades en la edificación de una intersubjetividad sólida y fuerte entre los tawahkas. La crisis demográfica, la estructura económica inestable, la precariedad sanitaria de la población, la desnutrición, la desarticulación social, la fractura sociopolítica y los procesos de hibridación con la cultura misquita y occidental hegemónica, han estimulado la representación colectiva de una "identidad étnica" de carácter frágil, fracturada, de "baja intensidad" e inestable (Tilly, 1998)

Para poder forjar una "identidad étnica sólida" en una comunidad étnica, no es imprescindible la presencia de rasgos diacríticos diferenciales, sino que es necesaria la existencia de un "otro" que puede ser de naturaleza variada:

cultural, lingüístico, económico, religioso, territorial, etc, que provoque una percepción dicotómica del *nosotros/otros*. En la historia del pueblo tawahka, su tradicional rivalidad con los misquitos, los piratas ingleses, los españoles y los descendientes de éstos, ha promovido un "mundo de vida" en sus habitantes, propiciando la emergencia de la construcción de una identidad étnica propia (Cabrera, 1992) Pero en cualquier caso, además, son necesarios otros elementos dinámicos que generen situaciones de "liberación cognitiva" favorecedores de estos procesos políticos[54] Stavenhagen 1997, Gurr, 1995), por ello, los tawahkas no han conseguido en la actualidad (componer una representación sólida y tenaz de su "identidad cultural".

BIBLIOTECA VIRTUAL

Las identidades colectivas, inicialmente segmentadas, pueden llegar a convertirse en identidades asentadas si consiguen generar *alineamientos* fuertes entre sus seguidores y si logran institucionalizar su acción colectiva y su "mensaje" grupal (Tilly, 1998) Es lo que van a pretender formalizar el pequeño núcleo de "intelectualidad" tawahka en un momento histórico concreto, que a continuación se relata.

V.4.2. El momento de la "liberación cognitiva"¿Cómo, cuándo y por qué?

Hay dos procesos de construcción que entran en juego cuando se está analizando las identidades de los grupos étnicos, y que corresponden a cada una de las fases ontológicas de constitución de las mismas. El primer proceso de transformación articula el "bagaje cultural" de un pueblo (sus rasgos diacríticos), con su "identidad étnica" imaginada.

[54] "*... El estudio de los pueblos diferenciales ha mostrado que existen numerosas colectividades que disponiendo de rasgos diacríticos no han desarrollado una identidad diferencial, y otros que sin tenerlos sí la han desarrollado (...)así, hay comunidades con fuerte identidad y que no disponen de una lengua propia (diferenciada), o que disponen de varias simultáneamente; otras cuyos habitantes carecen de orígenes históricos comunes; otras que careciendo de territorio, y dispersa su población por toda la geografía del globo constituye una nación; otras, en fin, cuyo origen radica en una arbitrariedad administrativa o en un proceso de descolonización, etc De todo ello, los estudiosos han concluido una dominante arbitrariedad histórica en la constitución de las identidades colectivas*". (Cabrera, 1994:212-213)

El segundo proceso se fundamenta en una operación de racionalización política, de naturaleza lógica y categórica (García Selgas, en Delgado *et al*, 1999), en la que se articula esta "identidad étnica" con la "identidad política" consciente, autoreflexiva y racional, que hace referencia a las orientaciones de su proyecto político. El salto de la "identidad étnica" a la "identidad política" se genera a través de un proceso de "liberación cognitiva" (McAdam, 1999)

La construcción de la emergente identidad política tawahka, aparece a raíz de los procesos históricos de cambio, que repercuten en el *clima cultural* preexistente entre la población, y que van a actuar como "ventana política" para la producción de nuevos marcos (Gamson y Meyer, 1999: 397)

En el caso tawahka, el cambio del "clima cultural" se suscita durante los años ochenta, a partir de la llegada de los refugiados nicaragüenses a la zona del río Patuca y el posterior desembarco de organismos intergubernamentales, supranacionales y de organizaciones no gubernamentales trasnacionales de ayuda al desarrollo[55]. La introducción, por parte de estas agencias de cooperación al desarrollo, de una matriz cultural política "modernizadora" en las comunidades tawahkas, es lo que impulsa la transformación de sus discursos pre-políticos tawahkas hacia significados e interpretaciones ideológicas que cubren de nuevas formas de legitimación, objetivos, intereses y prácticas.

La construcción de la identidad política tawahka, ha estado pilotada por la élite intelectual indígena autóctona, con ayuda de los "aliados" con los que ha ido contando a lo largo del tiempo (científicos, investigadores, profesionales...) Es a través de la generación de un "proceso de enmarcamiento" que se sistematiza la concepción de esta identidad como práctica político-ideológica. El texto escrito de referencia tawahka, donde se desarrollan las construcciones intelectuales, justificando "científicamente" las pretensiones y objetivos del

[55] La ruptura histórico-simbólica que esto provoca, se va a reflejar en sus creencias en torno al origen de la llamada "enfermedad de los locos" (blah), que consideran un producto del espíritu de algún hombre maligno nicaragüense.

movimiento tawahka, es el titulado "Diagnóstico Etnológico y ecológico de la Biosfera Tawahka Asagni", realizado por el líder tawahka, Edgardo Benítez y el profesor universitario hondureño, Gustavo Cruz.

Estos esfuerzos estratégicos conscientes, llevados a cabo por este grupo de personas, están conformados por un conjunto de creencias y significados orientados a la acción, que inspiran y legitiman las actividades y campañas de los mismos movimientos sociales, dan sentido al "mundo de vida" y "mundo social" en el que participan, les ayudan a componer sus propias identidades y los legitima como sujetos políticos.

Las "identidades políticas" se distinguen por su carácter relacional y colectivo, en continua transformación, en función de los cambios en las "redes de relaciones", las oportunidades políticas y estrategias adoptadas, su operatividad descansa en aceptación o rechazo que reciben de las otras partes implicadas en la relación (Tilly, 1998:33)

El pueblo tawahka, ha representado su "identidad étnica", conformada por un principio de *identidad*, que caracteriza y atribuye una conciencia al "protagonista", a partir de un discurso de autoreconocimiento; un principio de *oposición*, que determina y señala intereses e intenciones a los "antagonistas simbólicos": refugiados nicaragüenses, colonos, intereses empresariales, gobierno, misquitos; y por un principio de *totalidad* o cosmovisión del vínculo "hombre-naturaleza-sociedad", destinado a la sensibilización y convencimiento de la amplia "audiencia" (Touraine, 1978; Snow *et al*, 1993)

De esta identificación política, o *"marco identitario"* derivan varios "procesos enmarcadores" de carácter más ideológico. Por un lado los vinculados al sentido de la "*territorialidad- ambientalismo"*, y por otro, los relacionados con sus concepciones "*étnicas o culturales*". El objetivo es el asegurar un mercado que acepte y reconozca la propia definición de ellos mismos como pueblo indígena que está legitimado para actuar en la arena política local, nacional e internacional (Pizzorno, 1994:136)

V.4.3. Marco principal y marcos derivados. De la identidad a la ideología. Memoria, praxis y utopía.

"... Cuando un indio se muere, arde con el una biblioteca"[56].

La construcción de una "identidad política" ha resultado una de las estrategias más socorridas por los diferentes colectivos étnicos, como táctica para definir sus reivindicaciones, sus definiciones del mundo y sus mecanismos de supervivencia (Stavenhagen, 1997; Gurr, 1995).

El "marco principal tawahka" incide en un eje central: la constitución de la matriz básica en el que se apoya y legitiman las reivindicaciones de su movimiento. Este "marco" coloca en su médula, un concepto que fija el tema capital de esta matriz (*issue*) (Gerhards, 1995): la representación de la "identidad del pueblo tawahka" (*self identity*), muy vinculada con la idea de "naturaleza", que se percibe como un elemento que sufre ciertos "riesgos" de desaparición, cuestión que es *problematizada,* debido a la crisis medioambiental y socioeconómica, que afecta a la subsistencia existencial, cultural, psicológica y simbólica del pueblo tawahka.

"... En la actualidad lo que se haya en juego es la supervivencia de los tawahkas como pueblo, de su lengua, de sus modelos de vida, de su saber tradicional, de sus cosmovisiones y del entorno ecológico en el que han convivido históricamente" (Asang, Launa, 1997)

La "identidad" (colectiva, psicológica, cultural) se descubre puesta en peligro ("injustice frame"), lo que desencadena un choque entre lo que "es " y lo que "debería ser" el mundo, lo que suscita sentimientos de indignación e injusticia (*hot cognitions*) contra está histórica y sistemática situación de injusticias, agravios, explotaciones y discriminaciones que sufren

[56] Frase recogida por el columnista Juan Cruz, y que atribuye a diferentes autorías, por un lado al escritor mexicano Fernando Benítez, y por otro al poeta Sedar Senghor, que a su vez citaba a un viejo negro africano. El País, 6 de abril 2000

habitualmente los pueblos indígenas de América Latina (Gamson, en Ibarra *et al*, 1998; Stavenhagen, 1997:294; Gurr, 1995:66) Este procedimiento "problematizador" o "estrategia de dramatización" arranca de la combinación de las "estructuras cognitivas y simbólicas" tradicionales tawahkas, (Eder, 1992), es decir, de la aprehensión colectiva de sus rasgos adscriptivos (lengua, religión, cultura, creencias, valores, etc), de su situación de "desventaja" en relación con el resto del mundo y de un momento de "liberación cognitiva" (McADam, 1999) que alumbra la construcción de una percepción política, en torno a la gravedad de esta dramática situación. Este instante histórico coincide y se relaciona, con el nacimiento de su organización política moderna: la Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH), aparición que es alentada por la presencia de las organizaciones de cooperación al desarrollo, que en los años ochenta se estacionan en esta zona de la selva de la Mosquitia, para asistir a los refugiados civiles expulsados de Nicaragua, por el conflicto bélico nacional que en esos momentos atraviesa este país.

Las causas que han arrastrado a esta situación crítica son consideradas por ellos como el producto de las fuertes agresiones externas que ha recibido este pueblo a lo largo de la historia, y en el momento actual, tanto contra la integridad de su territorio, debido a la incursión de colonos en busca de tierras, como contra la expoliación y uso de sus recursos medioambientales, por parte de las empresas madereras, mineralógicas, hidroeléctricas y turísticas, que se dedican a la explotación y contaminación salvaje de la riqueza ecológica y del medio ambiente que les rodea, base su subsistencia como pueblo. Desde el punto de vista de la percepción política tawahka, la escasa ética en las prácticas depredadoras, devastadoras e ilegales de estos "agentes", los convierte en los principales responsables y culpables del desequilibrio ambiental que puede conducir al exterminio y desaparición de este pueblo.

"... Hoy los tawahkas sufren en carne propia la presencia en su territorio de un grupo de ganaderos que han acaparado tierras (...) vivimos bajo una constante amenaza por la presencia de "extraños"" [57]

Por otro lado, las elites políticas tawahkas, en sus declaraciones públicas y escritos publicados, juzgan, además, a las políticas indigenistas "incorporativas" de la administración gubernamental hondureña y a la dominación cultural histórica que han padecido, ejercida por el pueblo misquito, más poderoso en recursos materiales, organizacionales y humanos, como factores que también está dañando y resquebrajando el ancestral patrimonio cultural y lingüístico tawahka.

El objetivo *(goal*) (Gerhards, 1995), por tanto, es garantizar la reproducción y supervivencia del pueblo tawahka a través de la puesta en marcha de políticas públicas que garanticen dos elementos básicos: el reconocimiento y respeto de su territorialidad y del medio ambiente, a través de la declaración de la "Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni" y de la "titulación de sus tierras"; y la potenciación de sus rasgos culturales y tradicionales a través de Programas de Educación Bilingüe e Intercultural.

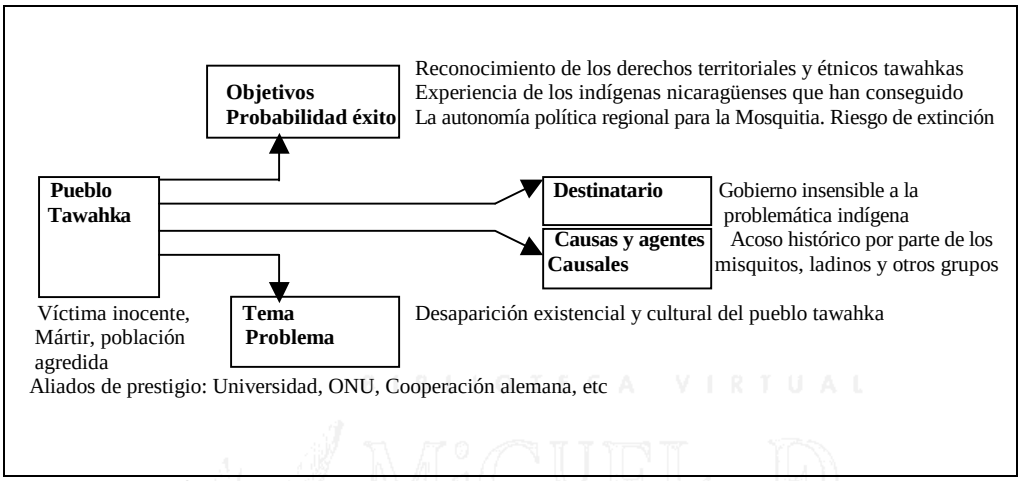
Las posibilidades de conseguir alcanzar estos objetivos parecen factibles (*success*), pues existen experiencias similares tanto en el vecino territorio misquito (declaración de las Reserva de la Biosfera del Río Plátano), de Programas Bilingües Interculturales con pueblos étnicos hondureños (tolupan, garífuna, chortí y misquito) y no hondureños (indígenas nicaragüenses, indígenas bolivianos, indígenas colombianos, kunas de Panamá, etc)

La dirigencia política tawahka ha optado por dirigir sus reivindicaciones, principalmente, a la administración hondureña principalmente (*addresse*), pues lo consideran el agente responsable de otorgarun carácter legal a sus urgentes peticiones, pese al demostrado desinterés y la escasa

[57] Entrevista a Edgardo Cruz, líder indígena tawahka. (Gómez, 1997)

sensibilización por proteger el patrimonio multicultural y la plurietnicidad de la nación hondureña.

Gráfico 2: Esquema del Marco Identitario.



Fuente: Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995)

Por tanto, para los líderes políticos tawahkas, el papel de las comunidades y del movimiento social tawahka, debe ser protagónico (*public actor*) en la resolución de todos estos graves conflictos que están poniendo en peligro su subsistencia como poblado, pues además de mantenerse como los únicos defensores de sus intereses como pueblo en "vías de extinción", ellos se consideran los más cualificados para garantizar el mantenimiento de la riqueza ecológica de este medio ambiente y de preservar la infinita riqueza de su saber ancestral y milenario, algo que beneficiaría al patrimonio natural y cultural del conjunto de la humanidad.

Para ellos, el reconocimiento que han recibido por parte de los investigadores de universidades nacionales e internacionales, museos extranjeros, de grupos de intelectuales, investigadores, técnicos y profesionales de la cooperación al desarrollo, confirma una vez más, la importancia de sus costumbres atávicas, tradiciones, conocimientos patrimoniales y creencias ancestrales.

Este "marco" se dirige especialmente a tres "audiencias": la población tawahka, en la que prevalece una identidad étnica precaria y frágil; los

ciudadanos y autoridades gubernamentales hondureñas, y, por último, el "auditorio" más importante: las organizaciones de cooperación al desarrollo (organismos intergubernamentales y supranacionales, agencias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales) El impacto de este "marco" en estas tres audiencias, va a conformar una importante parte de la eficacia y el éxito de la movilización tawahka.

Así pues, el "discurso de la identidad tawahka", problematiza la pervivencia misma del "pueblo tawahka" debido al "dramático momento" de crisis de supervivencia que esta atravesando, tanto existencial como simbólicamente. Las causas que originan este contexto de crisis provienen de los abusos cometidos contra ellos por diferentes elementos externos, que están amenazando su reproducción existencial, cultural y territorial.

El objetivo de su acción colectiva, por tanto, es el reconocimiento legal de su territorio, de sus recursos naturales y de sus rasgos culturales diferenciales. Legitiman su protesta manejando un criterio "primordialista" basado en su "aboriginalidad", es decir, en la histórica posesión de estos territorios por sus ancestros, y en los efectos de este destino fatal que ha provocado un histórico "agravio comparativo", que los legitima para solicitar una "compensación justa" por los atropellos padecidos a lo largo del tiempo (Gurr, 1995:123-238)

La "estructura de enmarcamiento" historicista se vincula al proceso de reconstrucción de su memoria colectiva, es decir, la conjunción entre la selección y reinterpretación de los acontecimientos históricos y la creación imaginaria. Para los tawahkas, su historia es la de un pueblo "víctima" del destino, con un pasado esplendoroso (la "edad de oro"), como demuestran los restos arqueológicos y la toponimia de la zona, que posteriormente entra en un fatal declive, originado por la acción de ciertos agentes externos y por las catástrofes naturales. La histórica rivalidad que este grupo ha mantenido con los numerosos habitantes misquitos que también habitan esta

selva, acabó con desplazamientos territoriales forzosos que padeció el pueblo tawahka[58].

"... (La tribu tawahka) sufrió exterminio en la época de la piratería de los ingleses en la región y durante las guerras civiles y la dictadura de Carías que acusó a los tawahkas de cooperar con Sandino (...) una vez más la historia se repite y ahora los terratenientes prohíben a los tawahkas navegar por el Patuca arriba (con armas de fuego)"[59]

Las formas de las "redes simbólicas y culturales" del discurso histórico-político tawahka trasmiten y reproducen imágenes, evocando, por un lado, un pasado glorioso, y por otro, símbolos dramáticos de "pueblo errante", víctima de abusos, injusticias y catástrofes de todo tipo, acontecimientos que han provocado emociones de rebeldía e indignación entre su población y, sobre todo, entre los líderes dirigentes, que alientan la formación de la "identidad colectiva", a modo de unidad frente a la fatalidad del destino, similares a las interpretaciones del pasado de otros grupos étnicos (Gurr,1995; Stavenhagen, 1997) Este discurso político intenta introducirse en las agendas políticas de gobiernos, organismos internacionales y organizaciones de desarrollo, para que tomen en cuenta las reivindicaciones planteadas para paliar esta problemática.

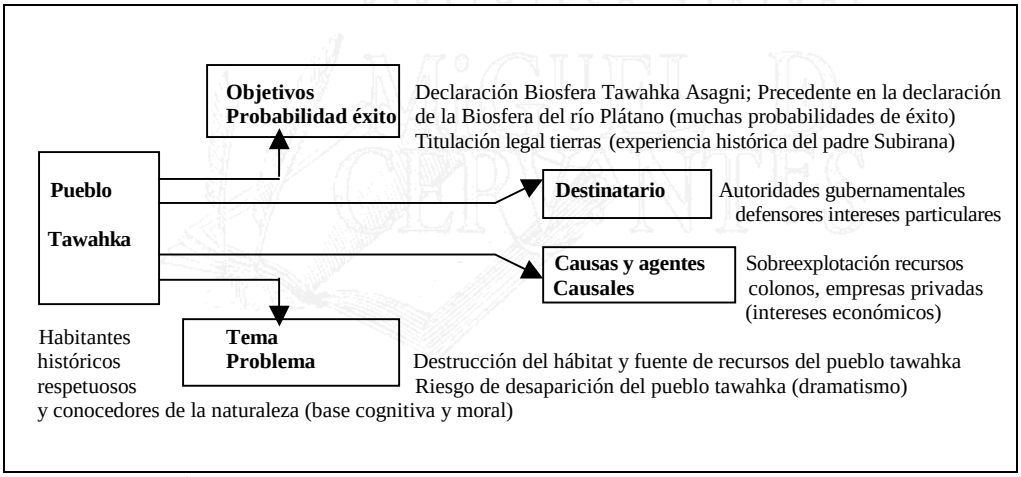
Las orientaciones interpretativas de las organizaciones, los valores y las creencias de los individuos se hacen congruentes y complementarias con las actividades, metas e ideologías de las mismas. Así, la visión "pagana, animista y pantetista" del stock cultural tawahka, se acerca a las posiciones ecologistas dominantes durante las tres últimas décadas. Las características del "discurso ecológico radical" que para autores como Dobson (1997), representan una reciente ideología que cuestiona el "consenso productivista dominante", también denominado "radicalisno verde" (Dryzek, 1997) y "ecologismo fundamentalista" (Eder, 1992), por otros autores, se resumen

[58] Los misquitos se aliaron durante los siglos XVIIi y XVII a los piratas ingleses que actuaba en esa zona, frente a los españoles, todo lo contrario a los tawahkas. Más recientemente, fueron reclutados y apoyaron a la contra nicaragüense frente a los sandinistas, aliados de los tawahkas.

[59] Entrevista a Edgardo Cruz, líder tawahka. (Gómez, 1997)

en los siguientes postulados: visión holística[60] biocéntrica y/o ecocéntrica de la realidad; actitudes catastrofistas frente a los "límites del crecimiento humano"[61]; importancia de la dimensión moral, emocional y espiritual (metafísica ecológica); bioregionalismo, ecología transpersonal, esencialismo biológico y naturalismo (identificación con el mundo "no humano"[62]; el "orden natural" como único "modelo" de referencia); sentido de igualdad y de plena autonomía (autopoiesis) de todos los seres vivos, y actitudes críticas frente al consumismo, al industrialimo y a las nuevas tecnologías.

Gráfico 3: Esquema del Marco Ecologista Tawahka.



Fuente: Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995)

La estructura del "marco ambientalista tawahka" se compone de varias dimensiones y estrategias (Rivas, 1998:209) Por un lado la "protección medioambiental del territorio tawahka" pasa a ser la médula espinal de su discurso, que se resume en un *eslogan* (Gamson, 1998:415) sintetizador: la petición a las autoridades gubernamentales hondureñas de la declaración de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni y la titulación legal de las tierras tawahkas (*issue*)

[60] Esta visión global en torno a la tierra y sus elementos, se expandió a raíz de la emergencia de la llamada "Hipótesis Gaia", popularizada por James Lovelock en 1986, y que se relaciona con la primera imagen que se toma del total de la tierra en el año 1968, por los ocupantes del Apolo VIII (Dobson, 1997:37; Dryzek, 1997:5)

[61] Esta idea aparece en 1972, a raíz de la publicación del Informe de Club de Roma, denominado "Los límites del crecimiento", donde se especula en torno a los posibles futuros de la humanidad, en relación con el fin de los recursos naturales.

[62] Es curiosa le ilustrativa el slogan que Dryzek atribuye a los verdes radicales: *"... piensa como una gallina o como una montaña"* (1997:166)

¿Cuáles son las causas que generan esta solicitud?. Algunos elementos que ponen en peligro la conservación de este rico espacio natural y de sus habitantes: instalación de una central hidroeléctrica en el río Patuca, invasiones de colonos, extracción de maderas nobles, contaminación de las aguas, etc Los agentes culpables de esta amenaza son los campesinos y ganaderos que intentan extender sus actividades en este territorio, la empresa norteamericana Panda Patuca Power Company, las empresas madereras y las empresas de lavado de oro que utilizan productos contaminantes (*causal agents*)

De todo esto se derivan unos objetivos concretos por parte del movimiento tawahka: búsqueda de garantías legales para el control y gestión sostenible de la zona por parte de sus habitantes, la población tawahka. Los éxitos que reseña el discurso tawahka se refieren a la experiencia exitosa de los misquitos y pech en la declaración de la Biosfera del Río Plátano, también ubicada en la Mosquitia. Los destinatarios de la protesta son el gobierno hondureño, en sus instancias destinadas a estos temas: COHDEFOR y el INA. Por último, el discurso autolegitimador de esta reivindicación se basa en el tradicional rol del pueblo tawahka como "guardianes y especialistas en el cuidado y mantenimiento de su entorno natural" y como sus mejores conocedores.

"... Los tawahkas tenemos un amplio conocimiento de las plantas que creen en nuestra área. Ninguna otra etnia en Honduras sabe distinguir más especies que nosotros (...) en un estudio, los hombres tawahkas lograron nombrar todos las 180 especies encontradas en una parcela de bosque primario, de estos, el 95% fue considerado como útil" [63]

El discurso de la FITH intenta hacer compatible las características étnicas de su pueblo, con el "marco ambientalista" que construye. La creencia en el "panpas" es compatible con la ideología "ecologista y sostenible".

"... Para los sumos todas las criaturas de la naturaleza tienen un dueño lo que significa que es una obligación religiosa recobrar y reaprender las costumbres y la práctica ritual de pedir permiso a los dueños de los peces, de los animales de la selva, de los cerros y del bosque" (Gómez, 1997)

Las semejanzas entre las creencias animistas tawahkas de que los seres orgánicos, inorgánicos y de los fenómenos de la naturaleza poseen una actividad voluntaria animada por un alma antropomórfica; ademñas de la importancia que la protección del medio ambiente y de los recursos naturales, poseen para la pervivencia de su pueblo, junto con la idea "sacralizada" y mística de la naturaleza, entendida como prolongación del mundo humano, con las visiones ecocéntricas, espirituales y holísticas de los discursos ecologistas que aparecen durante las últimas décadas, principalmente, en los países occidentales, es de considerable relevancia. Esta va a ser una de las claves de la fuerte "resonancia" que las ideologías indígenas van a encontrar en las organizaciones y movimientos ecologistas internacionales.

En el año 1999, por fin, el gobierno hondureño reconoce y legaliza la creación de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni; sin embargo, sigue correspondiendo a éste la gestión de la explotación de los recursos naturales, por lo que no se reconoce la autonomía de las comunidades tawahkas frente a sus territorios.

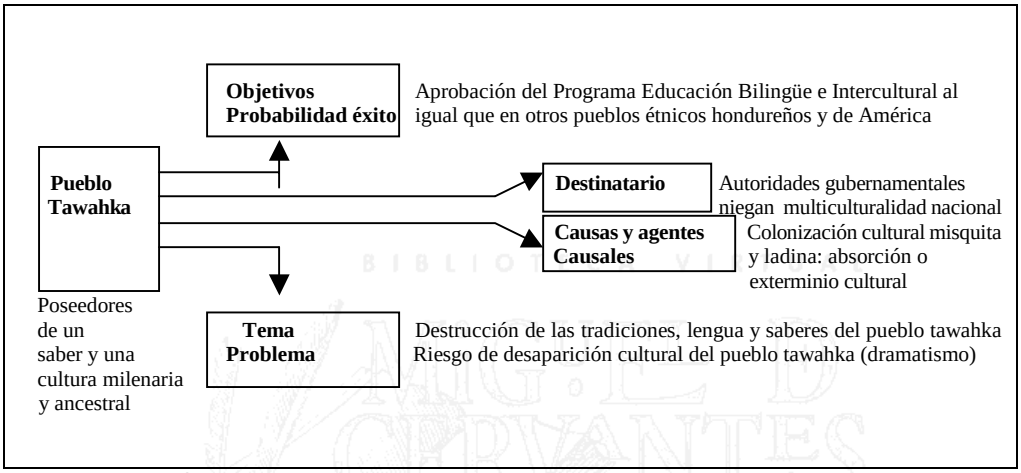
El *frame* "étnico–cultural" intenta legitimar las acciones colectivas encaminadas a garantizar la conservación de la unidad del pueblo tawahka a través del desarrollo de la conciencia etnocultural, con el fin de fortalecer el impulso unitario, sin distinción de sexo, edad, religión ni líneas ideológicas a que se pertenezca.

A través de la recuperación de la memoria etno-histórica se intenta consolidar la identidad de la etnia tawahka y contribuir a la formación de una auténtica conciencia social y política, mediante la revalorización y

[63] Entrevista a Edgardo Cruz, líder tawahka. (Gómez, 1997)

dinamización de la lengua tawahka a partir de la difusión y educación bilingüe y multicultural, y a través de la custodia, conservación y administración de los aspectos arqueológicos encontrados en el territorio de este pueblo.

Gráfico 4: Esquema del Marco étnico-cultural.



Fuente: Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995)

La lengua, como expresión directa de una cultura, se convierte en la trinchera de la resistencia cultural, como en el refugio del significado identificable (Castells, 1998)

"... El twanka es utilizado hoy en día por los líderes locales como lengua de cultura del grupo, como un elemento diferenciador e instrumento de cohesión" (Cruz y Benítez, 1994)

La educación bilingüe e intercultural ha supuesto uno de los objetivos más importantes del movimiento tawahka, conseguido en el año 1997, cuando se inicia el programa de implementación para la promoción de este tipo de modelo multicultural de educación. Este programa pretende el rescate y recuperación de la lengua *twanka* y contribuir a la perdurabilidad de su cultura.

La "identidad" se convierte en un producto que se ha de vender a los consumidores externos (Gamson, 1998:191), se "mercantiliza", como un

paquete publicitario más. Al analizar las transformaciones producidas por los significados vinculados a la producción artesanal tawahka, entendida como forma de despliegue de las identidades colectivas. Los cambios y transformaciones han penetrando y permeado la pura utilidad de los productos artesanos. Se observa que este instrumento se ha ido modificando desde el interior y en el exterior de las comunidades tawahkas.

Durante la década de los noventa, los mercados occidentales iniciaron las demandas de producciones artesanales "aborígenes". La peculiar producción artesanal tawahka se transformó en "arte puro, incontaminado, rústico y auténtico" de alto contenido *simbólico*, a partir de la puesta en marcha de varios programas de comercialización artesanal que se ubicaron en el río Patuca. La presencia de estas lógicas propias de las sociedades opulentas de consumo en estos espacios culturales radicalmente diferentes, convirtieron a las artesanías tradicionales tawahkas en bienes estéticos "distinguidos", con una "imagen de marca" que perturbaba y redefinía la identidad colectiva tawahka. El mundo occidental y el mundo tawahka entraron en una dialéctica que fundió, asoció y relacionó la polisemia semiótica, desde el espacio de lo "funcional y ritual " al espacio de lo "lo consumible".

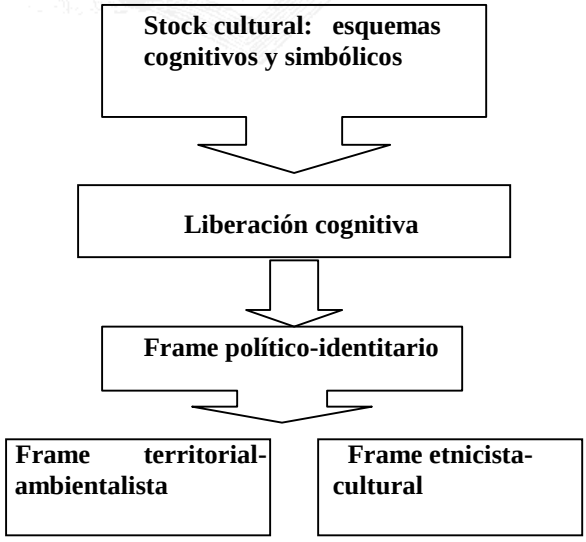
La estrategia del movimiento tawahka ha sido la definición e interpretación de sus problemas sociales y de las injusticias históricas, de modo y manera que consiga y logre convencer a una audiencia amplia de masas y elites de referencia muy diversa, de la necesidad y utilidad de emprender acciones colectivas y de apoyo a los objetivos de la lucha tawahka, a través de la financiación de políticas públicas y de proyectos de cooperación al desarrollo destinados a solventar sus problemas.

V.4.4. El discurso de protesta y la acción colectiva del movimiento ¿de la identidad al interés?

"... La ideología es aquello que nos dicta qué es bueno o malo, qué es bello o feo y qué es posible e imposible"[64].

Como punto de partida para el análisis del marco ideológico del movimiento tawahka, se va a detallar los objetivos e intereses explicados por el movimiento, a través de los documentos internos de la FITH, Asang Launa y otras declaraciones públicas. Éstos, se pueden agrupar en cuatro apartados temáticos principales, siendo los campos culturales y medioambientales, donde concentran la mayoría de sus pretensiones y esfuerzos. Estos son la "identidad y cultura", la "tierra y los recursos naturales", el "desarrollo y la calidad de vida" y los "aspectos políticos".

Gráfico 5. Esquema sobre los procesos enmarcamiento.



La *matriz de intereses comunes* (Máiz, 1994), que reúne y aglutina al pueblo tawahka en sus acciones colectivas está muy determinada por la problemática común que padecen estas comunidades, muy semejante a la de la mayoría de los pueblos indígenas en América Latina. La especificidad de

[64] Cita de Voloshinov, citado por Ángel de Lucas en su ponencia "Fantasmática de la publicidad".Curso de Verano de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo. Cuenca. 1989.

las preocupaciones tawahkas va a estar determinada por su historia, demografía, relaciones sociales, ubicación geográfica (selva húmeda tropical) y características culturales. Las preocupaciones colectivas tawahkas giran en torno a dos ejes principales: la cuestión ambiental y el ámbito cultural. La primera es parte de la base en la que sustentan su supervivencia básica, muy dependiente de los recursos naturales que les rodean, de los que extraen su alimentación, vivienda, transporte, medicinas, etc; y la segunda, es un elemento esencial para su supervivencia simbólica como "pueblo" o colectividad.

Tabla 13. Actividades y objetivos del movimiento tawahka

BIBLIOTECA VIRTUAL

	Identidad cultural	Tierra y medio ambiente
1989		Denuncia invasión ganaderos. Aprobación solicitud de titulación 7000 hectáreas de tierra
1990		Mapa de subsistencia tawahka. Geógrafo Peter Herlihy (IHAH)Negociaciones con INA sobre la titulación de tierra en dominio pleno (5200 Ha) Presentación ante el Congreso Nacional del Anteproyecto actualizando la "Ley Declaración Biosfera Tawahka Asagni
1992	Diseño del Programa Educación bilingüe intercultural	Proyecto "Reserva Forestal Tawahka" (Universidad Autónoma de Honduras) Anteproyecto Biosfera Reserva Tawahka Asagni (Universidad Autónoma de Honduras) Oposición construcción de una central hidroeléctrica en el río Patuca y contra explotación petróleo en la plataforma marítima de la Mosquitia
1994	.Diagnóstico Etnológico Investigadores nacionales (universidad) internacionales y MOPAWI	Estudio etnobotánico y agroecosistemas Denuncia de la gestión de la Reserva Biosfera Río Plátano (RBP) por parte de la GTZ y COHDEFOR[65].
1996	Proyecto Educación Bilingüe e Intercultural (Naciones Unidas, Fundación Vida, CODESPA) Proyecto desarrollo Artesanía (UNIFEM-Naciones Unidas, IHAH y Cooperación gubernamental española, francesa y sueca)	Proyecto Desarrollo Sostenible Biosfera Reserva Tawahka Asagni (Universidad Autónoma de Honduras)
1997		Inclusión BRTA en Estudio Subzonificación y Mapeo proyecto manejo Biosfera Río Plátano. Cooperación Gubernamental Alemana, COHDEFOR, INA
1998	Desarrollo Programa Educación Bilingüe (PNUD-Naciones Unidas y IHAH)	
1999		Titulación de tierras colectivas tawahkas y aprobación de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni

Fuente: Elaboración propia

[65] El "Movimiento Ambientalista Misku" (antigua Plataforma Patuca II), está conformado por organizaciones indígenas (misquitas, tawahkas, ladinas, garífunas y pechs), alcaldías municipales, iglesias, organizaciones ambientalistas y de desarrollo del país. En esta declaración dicen que *"... Jamás en la historia de la reserva de l Biosfera del Río Plátano hubo tanto robo y saqueo de madera como en los últimos tres años, sacándolos ante las narices de más de 20 guardacostas dispersos a los alrededores del mismo y con un proyecto instalado y ejecutado por la misma COHDEFOR con una cantidad que sobrepasa los 1790 millones de lempiras. Anteriormente, ya hubo denuncias por los frentes de colonización abiertos en la zona del Río Plátano"*. La Prensa, 24 de junio de 1997 Declaración pública del Movimiento Ambientalista Miskut (MAM) de Honduras sobre el PRP. Tegucigalpa, 19 de noviembre de 1999.

La organización política tawahka ha concentrado sus esfuerzos en incidir en estos dos grandes campos culturales y medioambientales, donde concentran la mayoría de sus pretensiones, discursos y acciones. Las actividades realizadas por la FITH, desde su inicio hasta la actualidad pueden agruparse en varias órbitas. En cuanto al *medio ambiente*, los tawahkas se han movilizado para que se legalice la "Biosfera Tawahka Asangni". Las principales líneas de acción se han dirigido a la promoción de la legalización de la Biosfera; el diseño y apoyo a la implementación de un plan de manejo, a la implementación de proyectos de desarrollo social y económico en las comunidades tawahkas y en las comunidades ladinas del frente de colonización[66] y al fomento del etno-desarrollo y del ecoturismo en pro del progreso de las comunidades tawahkas[67].

En los dos últimos años, los problemas que atraviesa la Mosquitia y su población se relacionan con los recursos medioambientales. La amenaza de construcción de una represa en el río Patuca, por la compañía Panda Patuca Power Company[68] y la conflictiva gestión de la Biosfera del Río Plátano, han derivado en la constitución de "repertorios de movilización" colectivos dirigidos por los líderes de la FITH[69] para denunciar los procesos irregulares e ilegales que se están multiplicando. Otras acciones de oposición se han dirigido a impedir la explotación de los recursos naturales de la Mosquitia por una empresa norteamericana, y la explotación de petróleo en su plataforma marítima. En el campo de la lucha por la *propiedad de la tierra*,

[66] En 1950, aproximadamente, se inicia la penetración de territorios tawahkas por colonos mestizos en los altos del Patuca y la retirada de las comunidades tawahkas hacia el centro de su territorio. En 1970 viene una segunda invasión de ladinos escapando de la justicia, se asientan en Yapuwas y amedrentan a la población india, lo que da lugar a una nueva dispersión de los tawahkas hasta Krausirpi. Durante los años 70, se inicia la ocupación de territorios tawahkas por colonos mestizos en los altos de Wampú y por la carretera de extracción de madera que se abre hasta el río Lagarto. En 1990 se produce una nueva incursión de 4 ganaderos olanchanos al centro del territorio tawahka.

[67] Organización con 32 miembros fundadores, 25 tawahkas y 5 del mundo académico y ambientalista: asamblea (que se reúne cada 3 años; junta directiva (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocales; coordinación general; secretaria; área administrativa, técnica y de proyectos). Desde 1995 la Asociación Asang Launa cuenta con una oficina equipada en Tegucigalpa, su personal asalariado consiste en el coordinador ejecutivo, una secretaria y un administrador-contador a tiempo parcial.

[68] Sus denuncias han llegado a los foros internacionales. En la "Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones" de la OEA firmada en febrero del 2000 se alude dos veces a la problemática de esta central hidroeléctrica y los efectos nocivos para las comunidades tawahkas del río Patuca. Desarrollo Sostenible En el mes de julio de 1999 las empresas norteamericanas abandonan la idea de construcción de la central hidroeléctrica. La Prensa, 9 de julio de 1999. Tegucigalpa.

[69] Declaración de Ahuas del 24 de mayo de 1998, la Declaración de Cuyamel, del 28 de agosto de 1998, y la Declaración Pública del "Movimiento Ambientalista Miskut" sobre el desarrollo del Proyecto Reserva Biosfera del Río Plátano, del 19 de noviembre de 1999.

la FITH ha realizado denuncias de invasiones de colonos y ganaderos, y ha solicitado la titulación 7000 hectáreas de tierra.

En el ámbito de la *identidad cultural*, la lucha por la ejecución del Programa Educación Bilingüe e Intercultural ha marcado sus actividades, junto con los proyectos de carácter etno-cultural destinados al rescate de la tradición, conocimientos botánicos, música y artesanía tawahka. La conservación de la unidad del pueblo tawahka se ha formalizado a través del desarrollo de la conciencia etnocultural para robustecer su dispositivo unitario, mediante la recuperación de la memoria etno-histórica, de su lengua y de la conservación de los restos arqueológicos encontrados en su territorio.

De modo sintético, se puede concluir que el "campo de acción" del movimiento tawahka es muy similar al de los movimientos indígenas latinoamericanos: la propiedad de la tierra[70]; el medio ambiente[71]; el género, la cultura[72], los proyectos de desarrollo[73] y las demandas políticas.

La dimensión cultural, *prepolítica* de estos movimientos que luchan por la reapropiación del tiempo, del espacio y de la vida cotidiana, convierten al tema de la "identidad sociocultural" en un elemento cada vez más relevante a medida que produce una "colonización del mundo de vida". Los grupos que se identifican débilmente con el progreso técnico y económico, perciben más agudamente este problema, lo que da origen a esta explosión de movilizaciones de carácter culturalista e identitario, como una estrategia de resolución de sus "intereses".

---

[70] Denuncia de los frentes de colonización y solicitud de la titularidad de la propiedad de la tierra.

[71] Solicitud de declaración de la Biosfera Tawahka Asagni en el territorio tawahka.

[72] Actividades de investigación y rescate lingüístico, etnobotánico, artesanal, etc (Proyecto de Rescate Ecológico y Cultural de la costa Atlántica de Honduras, del IHAH y el PNUD: 1994; ; Proyecto de Rescate, Promoción y Comercialización de la Artesanía Tradicional e Indígena de Honduras; Programa de Educación Bilingüe e Intercultural; Diagnóstico Sociolingüístico de la lengua tawahka); protección de los monumentos históricos, etc

[73] Comercialización artesanal y Coordinación de proyectos de desarrollo en la zona. Los objetivos de la FITH son: lograr y conservar la unidad del pueblo tawahka; Desarrollar la conciencia etnocultural para fortalecer la fuerza unitaria si distinción de sexo, edad, religión no líneas ideológicas a las que se pertenezca; luchar para que el estado reforme, amplíe y reconozca el derecho consuetudinario del pueblo tawahka con la tierra y los recursos naturales, declarando la Biosfera Tawahka Asangni; Colaborar con los esfuerzos nacionales, internacionales, públicos y privados tendentes a la protección, conservación y uso racional y sostenible de los recursos naturales y del mar en general; custodiar, administrar y conservar los aspectos arqueológicos encontrados en el espacio territorial de asentamientos históricos del pueblo tawahka

La identidad colectiva y su reconocimiento exterior resultan fundamentales en la competencia entre grupos, los nuevos agregados luchan por conseguir el ingreso en el sistema y ser reconocidos como representantes de los nuevos intereses a través de la “formación de identidades colectivas” y la consolidación de las mismas. Gran parte de la acción colectiva de los grupos se invierte en una racionalidad de formación de identidad, a veces contradictoria con la racionalidad individual utilitaria (Pizzorno, 1998) Esta identidad colectiva es la base a partir de la cual el actor es capaz de construir unas expectativas y compararlas con la realidad y su estructura de oportunidades (Melucci, 1998)

Estos argumentos de carácter conservacionista son utilizados para la defensa de la tierra, donde se apela al derecho ancestral para legitimar el derecho colectivo la posesión de la misma. Estos postulados “primordialistas” y "culturalistas" acaban por definir la identidad como algo *esencialista* e inconmensurable. Defienden el derecho político indígena sobre la base de la importancia de su pasado.

La ideología del movimiento tawahka, desarrollada en sus discursos y prácticas, se ubica principalmente dentro del llamado *paradigma del reconocimiento* o *multiculturalismo,* centrado en el campo de los valores culturales, sociales y políticos. La cultura se politiza y se exigen derechos ciudadanos. Manejan un lenguaje político forjado en torno a la categoría de la "identidad" y dotado de su propio repertorio retórico y terminológico. En términos generales, aluden a una postura moral y políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Lo que se reivindica es el derecho a la *disparidad* y el orgullo de la identidad diferencial.

En la actualidad, esta dimensión política propia de su carácter fronterizo, se acentúa debido a la consolidación de la Autonomía Regional en la parte

nicaragüense de la Mosquitia, lo que ha supuesto una conquista sin precedentes para el movimiento étnico latinoamericano y mundial[74].

V.4.5. Comunicación de los "marcos de interpretación". El impacto en las audiencias: resonancias y alineamientos.

Para que un "proceso de enmarcamiento" sea eficaz y consiga el éxito del proyecto político del movimiento que lo abandera, es necesario que se generen "alineamientos" y "resonancias" dentro de la propia corriente y fuera de ella, con las "audiencias" a las que va destinado (Snow *et al*, 1993; Gamson, 1999)

En primer lugar, se evalúan los impactos de los "procesos de enmarcamiento" dentro del propio movimiento tawahka. En este caso, los "alineamientos" del marco deben relacionar las interpretaciones de los individuos (intereses, valores y creencias) con las disquisiciones de la organización que estructura y dirige el movimiento social (ideología, actividades y objetivos) (Snow *et al*, 1993) Esta "estrategia de enmarcamiento" pretende generar una representación de la "identidad política" dentro de las propias comunidades tawahkas, mediante los intentos de localización de *alineamientos* entre el "mundo de vida" de cada uno de los tawahkas y el "mensaje " de la organización.

Se producen conexiones (*frame brigding*) (Snow *et al*, 1995) entre el *marco* identitario, ambientalista y cultural de la organización política tawahka con las *estructuras cognitivas y simbólicas* colectivas del pueblo tawahka, su "bagaje cultural": la "fidelidad narrativa" en los relatos históricos y actuales frente al acoso misquito, frente los vecinos nicaragüenses y frente a las

[74] El día 12 de noviembre de 1996, los pueblos indígenas y étnicos de la Mosquitia nicaragüense (miskitos, sumos, ramas, payas, kukras, criollos, garífunas y comunidades ladinas), realizaron una declaración pública, reivindicando el derecho a su autonomía política, territorial y cultural. En ella realizan un repaso histórico sobre la Mosquitia, hacen referencia a los acontecimientos mundiales (conflicto en los Balcanes Europeos, movilización de Chiapas, desintegración de la URSS), a la legislación internacional que los ampara y la explotación económica sufrida en este territorio en los últimos años. El 23 de junio de 1998 aparece en el periódico español "El País", la noticia de la conformación de una guerrilla misquita de 1000 hombres, para luchar por sus derechos frente al gobierno de Nicaragua. Su historial cuenta con 149 conflictos bélicos, la última vez, en 1990 contra el gobierno sandinista: *"... Morir por nuestras demandas no es nada para nosotros. Tenemos que llegar a la meta y ya no tenemos paciencia".*

amenazas ladinas; concepciones animistas y panteistas de la relación "hombre-naturaleza", e intromisiones culturales y religiosas sobre sus creencias y costumbres.

Las amenazas y problemas que destacan los "marcos" han afectado a sus "mundos de vida" pues cada día experimentan cotidianamente, la presencia de "extranjeros" en sus territorios y la amenaza que éstos suponen: desplazamientos, intimidaciones con armas, contaminación de las aguas del río Patuca, disminución de las especies de caza y la pérdida generacional de su lengua y costumbres, lo que favorece la "credibilidad empírica del marco" generado desde la organización.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Sin embargo, el efecto de los "marcos políticos" diseñados desde los cuadros dirigentes del movimiento no ha conseguido el triunfo total entre sus seguidores, los habitantes de las comunidades tawahkas, debido al escaso consenso sobre la concepción *identitaria* (*self-identity*) de la mayoría de esta población. Para poder estimar y definir el proceso de construcción de la llamada "identidad étnica tawahka" como espacio social de reconocimiento común que trasciende a cada uno de sus miembros[75], conviene observar las subjetividades comunes y analizar la intersubjetividad total de los habitantes de las comunidades.

El pueblo tawahka, a pesar de disponer de todos los elementos diacríticos de carácter estático que suelen legitimar a las comunidades étnicas (geografía, cultura, lengua, cosmovisiones...), no dispone sin embargo, de otros factores necesarios para generar una "identidad étnica fuerte y sólida", debido a las limitaciones generadas por la miseria económica y social, la crisis demográfica, y a los procesos de hibridación y fractura social, cultural y política que están atravesando. El sentido de "identidad étnica" en los

[75] La identidad étnica tawahka se presenta como una comunidad imaginada auténtica, atemporal y mítica, que actúa como aval de la cohesión de todos sus miembros y constituye la "mismidad" ontológica del grupo. A través de la estructura narrativa (García Selgas, en Delgado *et al*, 1998:503), se media entre el mundo de la cultura y el mundo de la idiosincrasia de las creencias, fines, valores los deseos y las esperanzas (subyacentes a las formas de vida) Bajo condiciones sociales específicas, la gente puede organizarse en "identidades colectivas segmentadas".

tawahkas, les ha generado una "conciencia diferencial" difusa y contradictoria.

Todo esto va a minimizar la asunción con fuerza de los "marcos políticos" diseñados por los líderes tawahkas, lo que confiere una conciencia política de carácter minoritario entre los miembros de las comunidades tawahkas, que está afectando a la legitimidad de los líderes de las organizaciones, frente a los miembros de su pueblo, pues no hay sintonía entre sus interpretaciones *enmarcadoras* e ideologías.

En segundo lugar, se calculan los efectos de estos "marcos políticos tawahkas" en la opinión pública de Honduras. Definitivamente, los intentos de "sensibilización" sobre la problemática tawahka han sido un rotundo fracaso. Por un lado, el escaso eco que las cuestiones étnicas e indígenas mantienen en los medios de comunicación de masas del país, que únicamente cubren las noticias sobre la problemática indígena cuando se acerca el 12 de octubre y se produce la anual "peregrinación" a la capital, cuando hay una exposición de artesanías indígenas o cuando se produce algún tipo de "catástrofe"[76].

Por otro lado, la configuración de la conciencia nacional, que se ha construido de espaldas al elemento indígena, negándolo e *invisibilizándolo* de su inconsciente colectivo histórico[77]. Los "indígenas" siempre han sido ocultados e ignorados del imaginario nacional, de los discursos políticos oficiales, de los contenidos de los medios de comunicación de masas y de la conciencia colectiva del pueblo hondureño.

Si a esto se le añade el componente ideológico neoliberal dominante (*master frame*), que propugna la abolición de los obstáculos a cualquier iniciativa

[76] Se han encontrado muy pocas noticias referidas a la problemática y reivindicaciones tawahkas, una de ellas dice así: "*... La tribu tawahka, asentada en una rica zona de reserva natural, lucha contra el peligro de extinción, no solo física, ya que apenas constituidas por menos de un millar de indígenas, sino cultural. Terratenientes, ganaderos y empresas madereras que han invadido tierras tawahkas son las principales amenazas, tanto para la población como para los recursos forestales y la biodiversidad de la zona, según dirigentes de la FITH*". La Nación, 15 de junio de 1997

[77] Únicamente el reconocimiento de la figura del cacique "Lempira" en su moneda nacional sirve como muestra de la existencia de estos "seres ocultados" por la historia oficial hondureña invisible

privada empresarial, se deduce que el choque entre los dos "marcos" resulta de difícil conciliación. La hegemonía del "icono político" de "progreso" (Klandersman *et al*, 1999), entendido como crecimiento económico imparable, que supedita la naturaleza a los intereses del hombre, hace incompatibles estas acepciones con los "marcos ambientalistas y territoriales" del discurso tawahka.

Los tawahkas, al igual que el resto de los movimientos étnicos hondureños, han estado combatiendo por conseguir el ingreso en el espacio político y por su reconocimiento como "sujetos sociales modernos", representantes de nuevos intereses colectivos (Melucci, 1989:34) reivindicando con orgullo la figura del indígena, que nunca estuvo incluida en el imaginario patrio y en la identidad nacional[78].

"... Que los pueblos indígenas de la Mosquitia existimos desde antes del nacimiento del primer catracho (hondureño) y de su estado hondureño" (Declaración Movimiento Ambientalista Miskut, 1999)

Las características del sistema político hondureño, con una democracia liberal escasamente estabilizada y resultado de una transición autoritaria de "pactos entre elites", minimizan el componente participativo de la "sociedad civil" y del "tejido asociativo" en la vida pública del país (Tangermann, 1995; Achard y Flores, 1997) Las orientaciones de la "opinión pública" no disfrutan del mismo peso político que en los sistemas democráticos más consolidados, por lo que los debates que se generan en ella, no suscitan efectos en las dinámicas políticas del gobierno. El propio ex-presidente Carlos Roberto Reina, concibe de este modo a la "sociedad civil" hondureña:

"... Tenemos un grado de analfabetismo muy grave, tenemos una tradición machista, una tradición de consumo de alcohol, y si no tenemos una fuerza que respalde las decisiones del Estado, es decir, la parte coercitiva del

[78] Incluso el anterior presidente de la nación Carlos Reina, declaró que en Honduras no había indígenas en el momento en que la primera "peregrinación" llegó a la capital del país. Barahona, 998:118.

derecho, corremos el peligro de anarquizarnos. Unas fuerzas armadas constitucionalistas, un soldado respetuoso de la sociedad civil, un soldado de la patria con las ideas morazánicas es una ayuda de primer orden a cualquier gobierno civil"[79]

La clase política dirigente, "deslegitima" y "desautoriza" a la sociedad civil para su participación responsable en la vida política del país, desde posiciones paternalistas, despóticas y *pseudo-represoras*, lo que desemboca en un agrietamiento entre el sistema político y la sociedad, multiplicando un panorama democrático inestable y precario, con fuertes crisis de "gobernabilidad".

Otra "audiencia" con la que sí han conseguido el éxito deseado, la componen los organismos de cooperación al desarrollo. Estos organismos han llegado a "institucionalizar" las únicas "políticas sociales" que se desarrollan en países con gobiernos tan endeudados y dependientes como el hondureño, sin ninguna capacidad de autogestión.

Estas entidades, funcionan a modo de "Secretarias de Asuntos Sociales o de Seguridad Social" marcando las políticas de integración social con sus propios programas, o bien, financiación las partidas presupuestarias de los ministerios, que actúan asesorados por los lineamientos que sus "entidades financieras" les marcan. El *marco de interpretación* "tawahka" va a encontrar fuertes resonancias con el "marco ecologista" (Dobson, 1997; Dryzek, 1997; Eder, 1992) en el que se sitúan muchas organizaciones de cooperación al desarrollo, organismos internacionales, asociaciones ecologistas, intelectuales y profesionales del medio ambiente, que critican radicalmente la civilización *productivista*, industrialista, consumista y depredadora, y que abogan por una perspectiva ecocéntrica, a través de la reinterpretación holística de las relaciones "hombre-naturaleza" y la búsqueda de la redistribución intergeneracional de los recursos no renovables, frente a la creciente *autodestructividad* de la acción humana que

[79] Carlos Roberto Reina, entrevistado por Achard y Flores, (1995:143).

está acelerando el fin de los recursos no renovables de la tierra (Gerhards, 1995, Eder, 1992)

Este *master frame* se genera en los años setenta, fruto de la creciente asunción de los límites ecológicos que crearon un clima pesimista que alimentó una *"... Nueva nostalgia de una forma de vida simple y natural y desencadenó una oleada de críticas generalizadas a la burocracia y la industrialización"* (Gamson y Meyer, 1999: 396), centrándose en la calidad de vida y llegando a componer un "nuevo marco" para todos los órdenes de la vida política y social (Eder, 1992) Las perspectivas ecologistas van a utilizar como modelos ideales de referencia a las "formas de vida" típicas de las comunidades indígenas basadas en la autonomía, el autoabastecimiento, el "bioregionalismo", las relaciones sociales de igualdad, el respeto por el medio ambiente natural y las prácticas económicas "sostenibles" (Dobson, 1997:239)

La conciencia de la existencia de un límite natural que colisiona con la persistencia expansiva del capitalismo tardío, y la búsqueda del equilibrio ecológico y de contextos saludables, suscita una serie de esfuerzos internacionales destinados a la protección de la naturaleza: el Informe del Club de Roma, la Conferencia de Estocolmo de 1972 y la Cumbre de Río de 1992, son alguno de los exponentes de estas decisiones. Este "reverdecimiento" (Castells, 1998) de la cultura política posee múltiples tendencias y posturas, desde las *conservacionistas*, hasta las ambientales, la ecología política, el *ecopacifismo*, el *econacionalismo*, el romanticismo verde, el eco-comunalismo, la eco-teología, , el bioregionalismo, la ecología profunda, el ecologismo social y el naturismo (Riechmann *et al*, 1999; Dryzek, 1997)

También ha habido "resonancia" entre estos dos "marcos ambientalista" tawahkas con el difundido por las movilizaciones étnicas hondureñas del año 1998 y 1999, que, a través de su expresión *movimentista* (las peregrinaciones) se encaminaron hacia la capital para impedir la modificación del artículo 107 de la Constitución de la República, para

impedir la privatización de los territorios fronterizos hondureños, lo que afectaba a parte de los espacios donde habitan alguno de los pueblos étnicos de Honduras.

La “resonancia” de este marco en el debate público internacional va a encontrar su eco en los “master frame” gestado a partir del movimiento mundial contra la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, que reúne los “iconos políticos” anticoloniales con los nuevos discursos democratizadores, de respeto a los derechos humanos y de apoyo a las minorías, que va a ser totalmente apropiado por todo las ideologías de las políticas de cooperación al desarrollo destinadas a los países de América Latina (Gamson, 1998; Snow *et al*, 1995)

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

V.5. LA CONSTRUCCIÓN DE LAS **"OPORTUNIDADES** *POLÍTICAS" POR EL MOVIMIENTO TAWAHKA.*

"... El desvanecimiento de las coordenadas (ideológicas) amplía el rango de lo posible, pero al precio de debilitar el horizonte de lo deseable"[80]

Al restablecer la exploración de los tres espacios analizados en este capítulo, procediendo con el estudio del contexto internacional, nacional y local que rodeó al florecimiento del movimiento tawahka, junto con las estrategias de movilización utilizadas en sus repertorios tácticos y, por supuesto, las construcciones discursivas e ideológicas confeccionadas para reclamar la legitimación y sensibilización entre la población tawahka y entre los hondureños, se puede calcular el "rendimiento" general de la movilización tawahka desde su nacimiento, durante la década de los años ochenta, hasta la actualidad.

Esta valoración se inicia con el análisis del contexto sociopolítico que ha rodeado y determinado la trayectoria de este movimiento indígena y ha determinado sus "ciclos de protesta". La "estructura de oportunidad política" de este país, se debe evaluar a partir de los indicadores elaborados por McAdam y otros autores (1999)

En Honduras existe un sistema democrático liberal muy joven, que aún no ha podido consolidar sus instituciones y dinámicas políticas democráticas, y que, a veces, sigue monopolizado por ciertas estrategias represoras propias de las coyunturas autoritarias[81]. El sistema político muestra un "grado de apertura" mínimo, regulado por los dos grandes partidos tradicionales que circulan en el poder, consolidando las alianzas fuertes entre las elites del país.

[80] Lechner, 1993, citado por Rivera, (1995: 230)

[81] En la última "peregrinación" realizada el 12 de octubre de 1999 por los movimientos indígenas y no indígenas, hubo una fuerte represión por parte de los cuerpos de seguridad que incluso llegaron a utilizar sus armas para controlar una manifestación de carácter pacífico, provocando 21 heridos. "La Prensa", 13 octubre de 1999.

En los años ochenta, el gobierno de Honduras adoptó un modelo político basado en la Seguridad Nacional y el Neoliberalismo. El primer modelo fue causado por los efectos que la revolución y triunfo sandinista en Nicaragua, y las guerrillas centroamericanas y por el papel que Estados Unidos asignó a Honduras, orientado esencialmente a contener tanto a la revolución sandinista como a los movimientos insurgentes de El Salvador y Guatemala. (Isaula, 1988) Este país, base de la contrainsurgencia centroamericana en la "Guerra Fría", fue uno de los escenarios de este conflicto mundial. La aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional, impidió el incremento de movimientos vinculados a ideologías políticas tradicionales, y permitiendo, en cambio, el avance de organizaciones de carácter "cultural y popular", como los movimientos indígenas.

Pese a que Honduras ha tenido un Gobierno Civil desde 1981, el ejército continúa ejerciendo un destacado papel[82]. Esta influencia es patente en la vida económica y política del país, ya que varios sectores económicos estratégicos están bajo el control del mismo[83].

El segundo modelo político fue el paradigma económico neoliberal que se concretiza en Honduras en la década de los ochenta, a través del diseño y aplicación de los Programas de Ajuste Estructural en la economía de la nación, señalado por los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial[84], lo que ocasiona un fuerte

[82] Desde el CODEH (Comité para la Defensa de los Derechos Humanos en Honduras) se han denunciado las desapariciones, muertes y torturas ejercidas por los militares en esta época. Al batallón 3-16 se le atribuyen 200 ejecuciones extrajudiciales. Hace poco, se pidió la orden de extradición a España de uno de los militares implicados. El País, 5 y 9 de agosto de 1998.

[83] El "Foro Ciudadano de Honduras", encabezado por el Comité de Familiares de Detenidos-Desaparecidos de Honduras (COFADEH) realizó una denuncia pública el 18 de octubre del año 1999, contra la fuerte represión policial ejercida contra los manifestantes indígenas y no indígenas del 12 de octubre de ese año. En este manifiesto, acusaban al gobierno de seguir utilizando las mismas fórmulas represoras que en los años ochenta, pese a la desmilitarización del Ministerio de Seguridad: *"... El Foro Ciudadano (...) esperaba que el Ministerio de Seguridad, creado expresamente para darle forma a la transición policial, fuera una institución al servicio de la ciudadanía(...) pero pronto se dio cuenta de que era en realidad un Ministerio de Policía (...) la policía, sin depuración ni reorganización estructural y formativa, tiende a volver a ser la misma(...) tiende a remilitarizarse (...) es la misma policía del pasado".* En "Planteamiento público del Foro Ciudadano", 18 de octubre de 1999. También la "Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras", en un comunicado hecho público el 15 de octubre, va a denunciar la brutal represión contra la marcha pacífica del 12 de octubre del pasado año, *"... Por la policía acostumbrada desde décadas pasadas a golpear salvajemente al pueblo indefenso por el único delito de defender el orden constitucional".* Comunicado de la CNONH, 15 de octubre de 1999.

[84] Esta institución ha sido denunciadas tanto en la "Gran Marcha Cívica de organizaciones indígenas, afrohondureñas, ambientalistas, campesinas, obreras, privadas de desarrollo, de mujeres, de estudiantes y de profesionales", del 4 de octubre, por acusarlo de ser uno e los beneficiarios de la reforma del artículo 107 de la Constitución de este país, que favorece la venta de las tierras fronterizas de Honduras. Además, en la "Declaración

proceso de empobrecimiento entre las capas más *precarizadas* de la sociedad, entre las que se encuentran los grupos indígenas, con la congelación de salarios, las políticas antilaborales y el deterioro paulatino de los servicios públicos.

La pobreza de Honduras, el tercer país más mísero de Latinoamérica según el último *ranking* de Desarrollo Humano realizado por Naciones Unidas (2000), imposibilita asegurar los derechos ciudadanos, pues el 80 % de su población vive en condiciones de extrema pobreza.

La "ciudadanía plena" depende de la existencia de las condiciones materiales mínimas que incluyen las posibilidades culturales e informativas. Los pobres de Honduras no son "ciudadanos plenos" a pesar de tener derechos ciudadanos, puesto que sufren la denominada "exclusión estructural" (Tangermann, 1995)

"... Se entiende por exclusión (...) aquella situación en la cual se limita, a grupos de población de un determinado país, el ejercicio pleno de la ciudadanía, la participación política y la libre expresión de las ideas, la integración en actividades económicas que les permitan ser partícipes del proceso de acumulación, o al menos, obtener ingresos que les permitan satisfacer las necesidades básicas y el disfrute de beneficios producidos por la sociedad (educación, salud, alimentación recreación) (...) cuanto mayor sea la participación política de los ciudadanos. La presencia de medios efectivos de canalización de conflictos sociales y cuanto más fortalecido se encuentre la sociedad civil, mayor será, asimismo, el desarrollo humano y la inclusión de las poblaciones en los sistemas económicos y políticos" (Mora citado por Tangermann, 1995:50,51)

---

de Ahuas" (30 de mayo de 1998) y la Declaración de Cuyamel (28 de agosto de 1998) realizadas por las organizaciones indígenas, sociedades de padres de familia, maestros, empresas asociativas, grupos religiosos, deportivos, representantes de salud, productores de la zona de Cuyamel, entidades municipales, organizaciones ambientalistas y de desarrollo del país, para oponerse a la construcción de la presa del río Patuca, se acusa al Banco Mundial de mantener una política financiera contradictoria, apoyando tanto la conservación de espacios naturales (véase el Proyecto de Conservación del Corredor Biológico Mesoamericano, World Bank, 1998) como la construcción de represas en esos mismos espacios.

La población ha restringido su participación política a la elección de los representantes de la esfera institucional del país. La democratización se ha visto inmersa en un agudo conflicto social, evidenciado en el incremento de la violencia y delincuencia que amenaza con desbordar los tradicionales niveles de violencia de la sociedad, provocados por el empobrecimiento de vastos sectores de la población que encontraban cerradas las posibilidades de movilización social ascendente y de superar los niveles mínimos de supervivencia.

Las precondiciones sociopolíticas de Honduras, debido al grado de crisis económica y social, estan suscitando mayor necesidad de seguridad e identificación. El sistema bipartidista acaba con el poco pluralismo democrático existente en este país, agravado por la escasa cultura política y el exiguo grado de participación política de la población.

La identidad nacional hondureña se ha construido de espaldas a la realidad y al pasado indígena de la nación, lo que redunda en la inexistencia de estructuras políticas de participación destinados a esas comunidades étnicas (Barahona, 1993)

Por otro lado, el gobierno de Honduras nunca ha afianzado una verdadera política indígena[85]. Ha incumplido el convenio 169 de la OIT, ratificado en 1994 y no ha llevado a término el proyecto de legislación indigenista, comenzada en 1987. Pero lo más grave ha sido el reiterado incumplimiento de todos los acuerdos consensuados y firmados entre el gobierno y las organizaciones indígenas en los cinco últimos años.

La presión es cada vez mayor sobre las tierras indígenas legítimas por derecho y tradición, por parte de agricultores, ganaderos o empresarios del sector turístico y maderero. La Fiscalía Social para las Etnias muchas veces

[85] Las entidades del gobierno hondureño que trabajan con los indígenas son el Programa de la Fiscalía Especial para las Etnias (sobre abusos de tierras indígenas, aunque a veces actúa en contra de sus derechos); el Ministerio de Cultura y las Artes, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia y el Fondo Hondureño de Inversión Social.

decide en contra de los derechos indígenas. En 1998, la COMPAH[86] presentó al gobierno de la República, el "Balance de Compromisos contraídos entre el Gobierno y el Pueblo Indígena y negro de Honduras (1994-1998)" y un anexo con las "Nuevas Propuestas de los Pueblos Indígenas y Negros de Honduras" para resaltar que de los 301 compromisos firmados por el gobierno, solo se habían llevado a cabo 70.

El efecto *mediático* en la opinión pública mundial ante el levantamiento zapatista mexicano, los levantamientos indígenas de Ecuador en este año y otra serie de manifestaciones recogidas por los medios de comunicación de masas, también constituye un referente positivo para animar a los grupos indígenas a participar como "sujetos sociales y políticos" de pleno derecho en la vida política del país y en el escenario mundial.

Todas las políticas de defensa de los derechos indígenas proyectadas desde organismos supranacionales (Naciones Unidas[87], Banco Mundial[88], OEA[89]), desde las naciones occidentales y desde las múltiples Organizaciones no Gubernamentales que cada vez van ocupando más espacio en la sociedad (Donati, 1997), han reforzado el contexto favorable para las luchas indígenas, muchas veces materializado en proyectos y financiaciones destinadas al desarrollo económico, social y cultural de los pueblos indígenas.

La ubicación geográfica del pueblo tawahka, se define por su condición fronteriza y geoestratégica de interés, dentro del nuevo marco global[90]

[86] Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras

[87] Las Naciones Unidas, a través del PNUD ha puesto en marcha un Programa Mundial de Desarrollo Sostenible, el "Programa 21" durante el periodo 1993-1996, que en el caso hondureño se ha dirigido a garantizar la supervivencia cultural de la población tawahka. Informe Anual 1996 del Programa 21. PNUD, New York, 1996: 16.

[88] Proyecto de Conservación y Protección del Corredor Biológico Mesoamericano. (World Bank, 1998)

[89] La *Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas* del 12 de Febrero, 1999, firmada en Washington, responde a la solicitud de los Jefes de Estado y Gobierno, para que la Organización de los Estados Americanos (OEA)

[90] Desde mediados del siglo pasado los tawahkas han participado en la economía nacional e internacional aportando su fuerza de trabajo a las diferentes compañías que se asentaron en la zona. En la actualidad, esta participación se realiza a través de las actividades de lavado de oro, venta de su producción agrícola (cacao, arroz, frijoles), venta de la producción artesanal y de las actividades forestales. Poseen un amplio conocimiento de las

(Stavenhagen, 1997). La Mosquitia es un lugar cada vez más preciado por el capital internacional para la consecución de beneficios económicos a través de la explotación de sus recursos naturales petróleo, maderas, flora y fauna, energía hidroeléctrica, oro, etc, y para la realización de actividades de narcotráfico[91], y turismo ecológico y de aventura[92].

Entre 1980 y1990, el conflicto armado en Nicaragua, provocó la llegada de miles de refugiados miskitos y sumus nicaragüenses al Patuca Medio, lo que supuso un beneficio indirecto y circunstancial en las comunidades tawahkas, pues en esa época se asentaron muchas organizaciones con programas destinados a los refugiados[93] (Castillo Rivas, 1993:112-114) La masiva ayuda en materiales y servicios durante la "guerra de los contras" "creó" necesidades en áreas como la salud y la educación que no existían antes[94]. Organismos internacionales como las Naciones Unidas (a través de ACNUR), iglesias protestantes[95], y organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales comenzaron a modificar la realidad de la población del río Patuca.

Este fenómeno político ocasionó una sensación posterior de "privación relativa", pues al finalizar el conflicto nicaragüense, las organizaciones de

---

propiedades de las plantas de su entorno, las cuales destinan a la medicina, construcción, transporte fluvial y a la producción artesanal.

[91] Se hace referencia al titular del periódico "La Prensa" de Honduras, del 21 de enero de 1997, donde aparece la siguiente noticia: "... *Inversiones conjuntas con hondureños tienen "narcos" colombianos en La Mosquitia (...) el parlamento confirmó las versiones publicadas por La Prensa, relacionadas a que narcotraficantes han utilizado territorio hondureño como puente y embarque de cocaína a los Estados Unidos"*

[92] Respecto a la venta de los bosques de la Mosquitia, a iniciativa de la administración del presidente Rafael Callejas a la multinacional estadounidense Stone Container, puede consultarse los periódicos hondureños de febrero y marzo de 1992, momento en el que la polémica entre los grupos ecologistas y el gobierno adquirió su mayor intensidad.

[93] En el año 1983 se produce una escapada masiva de 3100 misquitos a la frontera hondureña. En diciembre de 1984, otro monto de 15.477 individuos llegó a los campos de refugiados que las Naciones Unidas instalara en la frontera hondureña. En 1985 llegan 10.000 refugiados más y en 1986, hay otro masivo desplazamiento de nicaragüenses a la frontera de Honduras. (Castillo Rivas, 993:112-114)

[94] Durante este tiempo, Wampusirpe contó con un Centro de Salud totalmente instalado con dos médicos a tiempo completo, al que también podían recurrir los tawahkas, los casos graves eran trasladados en helicóptero hacia los hospitales próximos. Al terminar el conflicto bélico este centro de salud fue desmantelado. Las autoridades estatales como el cabo cantonal funcionó únicamente en Krausirpi, durante la década de los 80, su función era fundamentalmente de espionaje, COHDEFOR mantuvo una estación agroforestal para darle atención a los refugiados nicaragüenses, con fondos de ACNUR.

[95] *"... Las iglesias protestantes y evangélicas, generalmente financiadas por las organizaciones matrices en Estados Unidos, suponen una opción conservadora que legitima el orden existente como resultado del pecado individual, al mismo tiempo inserta a las personas en un fuerte círculo de solidaridad comunitaria y les da no solo*

cooperación al desarrollo abandonaron la Mosquitia, después de haber engendrado nuevas necesidades en áreas como la salud, la educación y la política que no eran percibidas por la población, lo que aceleró el proceso de toma de conciencia y de movilización en estas comunidades[96].

Las peculiaridades que presenta la Mosquitia son la consecuencia de los acontecimientos históricos que se remontan al momento de la conquista y al confinamiento a cierto abandono por parte de la corona y de las posteriores administraciones hondureñas, lo que convirtió a esta región en un área autónoma y "despejada". Esto ha auspiciado la aparición de una serie de actores sociales periféricos y para-legales: piratas ingleses, empresas extranjeras, fugitivos de la ley, guerrillas, paramilitares, refugiados políticos, frentes de colonización irregulares, y, en la actualidad, múltiples ONG, organizaciones eclesiásticas, empresas farmacológicas dedicadas a la biopiratería, universidades norteamericanas, turistas, etc, que han discurrido por esta región, imprimiendo de una cierta heterodoxia y singularidad extraordinaria a esta comarca.

La historia del pueblo tawahka es el resultado de la amalgama de ataques del pueblo miskito[97], epidemias[98], catástrofes naturales[99], conflictos bélicos[100], y frentes de colonización dirigidos por ladinos de los departamentos cercanos[101], lo que los ha transmutado en una etnia de *"nomadismo forzoso"* desestabilizando el desarrollo integral de la misma.

---

un sentido de redención en el más allá, sino una nueva dignidad. Esto último parece ser crucial para explicar la elevada incidencia de las adhesiones entre las poblaciones más pobres y necesitadas" (Brignoli, 2000:229)

[96] Este acontecimiento histórico marcó tanto la vida de las comunidades tawahkas que provocó la generación de nuevas "leyendas" y "mitos" en torno a la presencia nicaragüense. Hay diferentes versiones encontradas acerca de la "enfermedad de los locos" (BLAH), una versión atribuye que el origen de la enfermedad se origina con la llegada de los refugiados nicaragüenses en la época de la guerra civil en Nicaragua. Dicen que en Kraosirpe vivía un nicaragüense que sabía magia negra. Desde que llegaron, comenzaron a aparecer los "locos". (Isidro Martínez, Kraosirpe, Junio 1997)

[97] Según algunos teóricos, los miskitos nacen como pueblo étnico durante la mitad del siglo XVII, a raíz de la mezcla con los grupos africanos, europeos y el grupo sumo-bawikha. (Cruz, G. y Benítez, E., 1994)

[98] Hubo varias epidemias que azotaron al pueblo tawahka entre los años 1930 y 1950. Ibidem

[99] Se sucedieron varios huracanes en 1935, 1941 y más recientemente, en noviembre de 1998

[100] Durante los años 30, un general del ejército nicaragüense de Sandino, se esconde en las comunidades tawahkas, lo que acaba provocando el fusilamiento del cacique tawahka, Nicodemo Sánchez. En esa época, se produce una emigración de miskitos y sumos nicaragüenses al Patuca medio, que huyen de los conflictos bélicos de este país. Esto se va a repetir en la década de los años 80, al Patuca llegan miles de nicaragüenses huyendo de la guerra sandinista. Ibidem

El movimiento indígena tawahka florece en un contexto nacional que no va a favorecer su desarrollo, debido a la escasa democratización del país, sin embargo va a localizar en el ámbito internacional un amparo mucho mayor.

Por otro lado, los perfiles de la "estructura de movilización tawahka" muestran la eficacia del empleo de los recursos materiales y humanos de este movimiento, en la consecución de los intereses y objetivos de esta movilización colectiva indígena. Pese a su total "dependencia externa" tanto financiera como material, y pese a la total ausencia de técnicos y profesionales tawahkas entre sus filas organizativas, los "repertorios tácticos" asumidos por la dirigencia y por los activistas del movimiento han resultado muy "rentables" y eficientes.

En necesario subrayar que en el fenómeno político tawahka, ocurre una total identificación entre el movimiento tawahka y su organización, en este momento no existen "acontecimientos políticos relevantes" fuera de los impulsados por sus instituciones formales. Tanto la Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH), como Asang Launa, están constituidas por individuos que mantienen estrechos vínculos familiares y vecinales, lo que favorece la comunicación, el reparto de "roles" y la prolongación de las dinámicas de los propios núcleos socioestructurales cotidianos, dentro de estas organizaciones.

La FITH es una entidad de carácter democrático y descentralizado, que basa su autoridad en la "legitimidad tradicional y legal racional", producto de la fusión de las estructuras políticas tradicionales (Consejo de Ancianos, líderes espirituales, etc) con el organigrama burocrático moderno. Es liderada por un cuadro de mando que concentran gran parte del poder, y que actúan como "empresarios movimientistas", utilizando sus habilidades

[101] El primer frente de colonización se produce en 1950 en los altos del Patuca, lo que obliga a los tawahka a desplazarse hacia el interior del río. En 1970 se produce una segunda invasión en los altos del río Wampú. En 1990 entran al centro del territorio tawahka una invasión de ganaderos provenientes del Olancho. A raíz de los estragos ocasionados por el huracán Mitch, durante 1998 y 1999 entran colonos campesinos a los altos del río Patuca, a la zona considerada tawahka y reconocida por el gobierno de Honduras. Ibidem.

negociadoras y las disposiciones a las “relaciones públicas” para alcanzar los intereses del pueblo tawahka.

El patrocinio que durante la década de los años ochenta, las organizaciones de ayuda al desarrollo destinaron al florecimiento de la FITH, se concretizó en ayuda monetaria, formativa y logística, imprimiendo de una nueva “cultura política” a los militantes de la misma.

Los “repertorios de movilización” y los conjuntos de recursos empleados por este movimiento, se distinguen por su carácter “gestionista”, más cercano a las destrezas propias de los “grupos de presión” o *lobbys*, que a unas actuaciones de carácter “movimientistas”, fijadas por los límites demográficos, geográficos y culturales típicamente tawahkas, y por su condición de “organización totalmente dependiente” de los fondos externos.

Las formas de movilización han oscilado entre las acciones más tradicionales, cuando se sumaban a las “peregrinaciones étnicas” anuales que promocionaban las organizaciones étnicas de todo el país, hasta las conductas menos rupturistas encaminadas a la búsqueda de acuerdos con la administración, el uso de estrategias negociadoras de carácter moderado y conciliador, al empleo de acciones comunicativas a través de “manifiestos públicos” y la asistencia a congresos nacionales e internacionales. La incursión en la “agenda política” y la conquista de fondos públicos o privados para constituir proyectos y programas para la mejora de la “calidad de vida” del pueblo tawahka, ha sido uno de los objetivos de su organización. Las victorias en torno a la legalización de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni y la aplicación del Programa de Educación Bilingüe Intercultural, son conquistas resultado de este tipo de procedimientos moderados y negociadores de la acción colectiva tawahka.

Otra de las piezas claves de la matriz de movilización tawahka se deriva de las alianzas y redes de relaciones (*netness*) entretejidas desde los cuadros de la organización. Tanto las entidades privadas, como las universidades norteamericanas y hondureñas, los técnicos e intelectuales del campo

antropológico y ecológico, las organizaciones de derechos humanos, ambientalistas, sindicales, étnicas, campesinas y las iglesias, así como las "alianzas temporales" con la propia administración del estado: corporaciones locales, el Instituto Hondureño de Antropología de Historia, CAHDEA, el Instituto Nacional Agrario o COHDEFOR, han optimizado los esfuerzos tawahkas en la persecución de sus metas.

Este apoyo ha sido especialmente respaldado por los grandes organismos transnacionales, como las Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos, que junto con las agencias de cooperación gubernamental extranjeras y las ONGDs, han supuesto el *quid* fundamental para la institucionalización de las organizaciones tawahkas como entes legítimos y reconocidos en el panorama político hondureño.

Paradójicamente, los abundantes recursos que en estos momentos están recibiendo estas comunidades indígenas por parte de las agencias de ayuda al desarrollo, están bloqueando el dominio y control de la FITH hacia su población y esta generando un resquebrajamiento de la legitimidad de la misma frente a estos nuevos "competidores" más dotados materialmente que acaban "fascinando" a una población débilmente identificada con sus representantes políticos. El programa educativo bilingüe e intercultural destinado a "adiestrar" a futuros "formadores" pretende resolver esta fractura interna, a través de la capacitación política de nuevos cuadros provenientes de todas las comunidades, grupos de edad y de género, para que funcionen como "transmisores y comunicadores" de los intereses políticos del pueblo tawahka y para los que se requiere el compromiso y la participación de toda la población.

Por último, a partir del "análisis de marcos" efectuado anteriormente se deduce que la "construcción de marcos" ha sido esgrimida como estrategia del movimiento tawahka para la consecución de sus fines, objetivos, e intereses ha adquirido una vigencia "nula" en la opinión pública hondureña, una eficacia parcial en la "audiencia" interna de los propios miembros del pueblo tawahka, y un éxito total con las organizaciones de cooperación al

desarrollo, que ha derivado en un resultado positivo entre la propia administración hondureña, muy dependientes financieramente de estos organismos de desarrollo.

Estos resultados les han servido para conseguir sus dos objetivos prioritarios como organización, explicitados en los documentos internos de la Federación Indígena Tawahka de Honduras y en la asociación Asang Launa. En el año 1994, obtuvieron la titulación de sus tierras por parte del INA, en 1998 alcanzaron la aprobación del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural y en el año 1999 han logrado la Declaración de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni, gracias al apoyo de las Naciones Unidas en Honduras, quien financia el programa Educación Bilingüe, y de la Cooperación Gubernamental Alemana (GTZ), para la aprobación de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni.

El movimiento tawahka se han "institucionalizado" debido al papel que los organismos de cooperación al desarrollo, al asignarles las funciones de "contrapartes" en sus proyectos de desarrollo, que se han ido incremento espectacularmente a lo largo de la década de los noventa, y que han experimentado un fuerte repunte, a raíz de las ayudas para paliar los efectos del huracán Mitch, en el año 1998.

La importancia económica de estos organismos internacionales cada vez es mayor en estos países dependientes y con una deuda externa que los somete a las políticas diseñadas desde el exterior por gobiernos extranjeros, organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales, que son los que en gran medida conforman las partidas presupuestarias de los ministerios hondureños (Donati, 1997)

Las tácticas, estrategias, objetivos e intereses del movimiento tawahka se han caracterizado por su "moderación" tanto en sus pretensiones como en sus métodos, lo que ha determinados sus formas y grados de eficacia en el contexto hondureño. Si se aplica la matriz ideada por Klandermans y

Goslinga (1999), el movimiento tawahka encaja en uno de los tipos ideales representados por el cuadro inferior.

Tabla 14: Tipos de movilización en función de sus objetivos y tácticas

	Tácticas no institucionales	**Tácticas institucionales**
Objetivos revolucionarios	Movimientos indígenas guerrilleros (movimiento de Quintín Lamé de Colombia)	Estrategias de los Acuerdos de San Andrés del movimiento zapatista de Chiapas
Objetivos reformistas	Movimiento misquito nicaragüense que exige la autonomía regional de la Mosquitia a través de la lucha armada	Movimiento tawahka que solicita un Programa de Educación Bilingüe e Intercultural y el reconocimiento y preservación de su medio natural, a través de las negociaciones con las autoridades hondureñas y los organismos de cooperación al desarrollo

Elaboración: Klandersman *et al*, 1999.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Sus escasas pretensiones y sus estrategias reformistas y moderadas, adoptadas en un país con un sistema político con un fuerte déficit democrático, ha sido el único recorrido posible para la conquista de sus objetivos.

Pese a sus rendimientos en los objetivos concretos, el "impacto ilustrativo" del movimiento en el sistema cultural hondureño ha obrado escasamente, no por los desaciertos de sus "enmarcamiento" discursivos, sino al exiguo provecho de los medios de comunicación de masas, en manos de las elites económicas y políticas del país, situadas en parámetros conservadores y tradicionales que buscan la perpetuación de su poder oligárquico sobre la estructura territorial, económica y social en esta nación.

Los *procesos de enmarcadores* tawahkas, que enfatizan sus rasgos identitarios, étnicos y medioambientales, han "sintonizado", sin embargo, con los "marcos" de los aliados externos: organismos intergubernamentales y supranacionales, agencias gubernamentales, organizaciones no gubernamentales trasnacionales organismos de cooperación técnica al desarrollo y mundo intelectual y ambientalista, que se ha traducido en múltiples proyectos de cooperación al desarrollo diseñados, ejecutados y financiados por ellos, con la participación como "contraparte" de las organizaciones tawahkas.

Honduras, al haber sido uno de los principales escenario de la "Guerra Fría", el poseer una tradición en el sistema político de carácter autoritario, y haber materializado una transición hacia la democracia durante los años ochenta, de tipo "continuista", han desatado un panorama político frágil, que no favorece la participación de la sociedad civil en el espacio público. Estos movimientos indígenas nacen como retos para estas democracias rígidas e inestables.

Si bien, ya existen experiencias donde el sistema político ha integrado los derechos colectivos indígenas: desde Nicaragua que los reconoce como una autonomía política, pasando por Colombia con la aparición de la figura de los "resguardos", hasta Panamá con la "autonomía" kuna, o México con los acuerdos de San Andrés. Otros países, además, recogen en sus Constituciones declarándose países multiétnicos y pluriculturales: Ecuador, Bolivia, Paraguay, etc

En Centroamérica, y más concretamente en Honduras, los movimientos étnicos que se han ido fraguando desde la década de los años ochenta, representan una nueva forma del "hacer político", que están desplegando inéditos conductos de expresión pública al resto de la sociedad hondureña, como así muestran las múltiples "peregrinaciones étnicas" que llegan anualmente a la capital del país.

Se constata un retorno del populismo que tiene base social. Hay una restitución a una vinculación directa entre el líder y la masa, a una *hipervalorización* de las identidades, que a veces adoptan posiciones conservadoras o *contrareformistas*. Hay una emergencia de nuevos actores sociales que intentan suplir el *aggiornamento* de los partidos políticos tradicionales que ya no articulan a la sociedad con el sistema político. Estos nuevos actores sociales, están formados también por movimientos sociales caracterizados por su volatilidad, el énfasis en lo cultural las reclamaciones de sociabilidad, integración y solidaridad, y los procesos de refundación de identidades, como expresa Calderón (en Achard y Flores, 19995:263) Este reciente fenómeno político, está proponiendo unas inéditas "formas de

democracia” que integra los elementos que están emergiendo en muchos sistemas democráticos actuales: derecho a la “diferencia”, al “reconocimiento”, plurietnicidad, derechos humanos, libertades colectivas, participación social, autonomías políticas étnicas, protección medioambiental y democracia directa de la sociedad civil. La fusión del modelo de “democracia liberal occidental” con el modelo de “democracia indígena”, instala a estos movimientos dentro de unos planteamientos reformistas, convergentes, incluyentes y concertadores, que buscan el diseño conjunto de un nuevo sistema democrático de carácter pluriétnico, multicultural, pluralista y de una nueva ciudadanía.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

CONCLUSIÓN

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

CONCLUSIÓN

En el heterogéneo espacio físico del actual territorio latinoamericano se percibe la constitución de fuertes movimientos sociales, que emprenden su participación de un modo activo en la vida social y política. La consecuencia de estos procesos de organización y "*empowerment*" de la acción social de los mismos se evidencia en la emergencia de este nuevo "sujeto social" moderno: los movimientos sociales indígenas, que pueden llegar a abordar la transformación parcial de los sistemas políticos y sociales de los estados latinoamericanos.

Los movimientos sociales indígenas son construcciones históricas y sociales determinadas por una multiplicidad de factores de carácter político, social, económico y cultural, y por los cambios en los contextos inmediatos y globales en los que se insertan, que restringen o fomentan el desarrollo de los mismos. En América Latina, estos movimientos han gozado de un destacado fortalecimiento en las últimas décadas, provocado por un contexto internacional favorable a su emergencia y perpetuación, por las estrategias de movilización por las que han optado y por el manejo de unos discursos ideológicos que han servido para legitimar sus acciones y proyectos políticos.

Grupos indígenas relativamente pequeños, cuando no insignificantes, como el pueblo tawahka, suscitan de modo inesperado notables movimientos reivindicativos persistentes que logran modificar la historia de una región. Las causas que han inducido a los tawahkas a optar por coordinar sus acciones colectivas, no están vinculadas a la regia y tenaz identidad colectiva que comparten sus habitantes, derivado "natural" de las esencias culturales de este pueblo (sus rasgos adscriptivos), sino a otra serie de factores externos e internos, objetivos y subjetivos, que han favorecido la construcción política consciente de este movimiento (Stavenhagen, 1996:93; Gurr, 1995:4)

Estos factores que han influido directamente en el proceso de construcción de la movilización política tawahka se deben diferenciar en función de su predominio positivo o negativo, por un lado, y en función del ámbito de proyección, por otro. A lo largo de toda la pesquisa, esta distinción temática se ha mantenido para facilitar la mayor comprensión del análisis expuesto, tal y como aparecen desarrolladas las hipótesis que han orientado y dirigido esta investigación.

Al inicio del estudio, se presumía que la "estructura de oportunidad política" (McAdam *et al*, 1999; Tarrow, 1999) podría influir en la constitución de la movilización política indígena como un factor clave, y esta exploración lo ha corroborado, en el caso tawahka.

El panorama internacional ha sido un factor de influencia activa, debido al nuevo orden mundial de post-guerra fría, vinculado a la crisis de las ideologías tradicionales. Los años ochenta y noventa se han caracterizado por el fin de la "Guerra Fría", asociado al estallido de una fuerte crisis de las ideologías políticas tradicionales. Los discursos ideológicos que hasta ese momento no habían conseguido alcanzar un fuerte protagonismo, adquirieron una importancia inusitada en el panorama global del pensamiento, debido a la necesidad de colmar el vacío ocasionado por el derrumbe de las estructuras ideológicas tradicionales y de multiplicar ciertos "clivajes[1]" de disposición étnica en los sistemas sociales.

Paralelamente, en este tiempo reaparece un antiguo debate que había estado adormecido durante años, que de nuevo va a suscitar una fuerte controversia en torno a la interpretación historiográfica del "descubrimiento" de América, en el año 1994, lo que estimula el cuestionamiento del rol de los "indios" en este acontecimiento histórico. Esta contienda promueve una revitalización del movimiento étnico en toda América Latina e impone la

[1] Término castellanizado derivado de "cleavage", utilizado por Francisco Sánchez y Flavia Freidenberg (En VVAA; 1998), para hacer referencia a los procesos de "fractura" cultural y étnica, del mismo modo que Lipset y Rokkan lo utilizaron para describir los procesos de división o "ruptura social"en dos bloques, de partidos o formaciones políticas (Lipset y Rokkan, 1992; Battle, 1967)

presencia de la problemática indígena en las "ágoras catódicas" de los medios de comunicación de masas de todos los países del mundo.

La mutación del escenario de "guerra fría de baja intensidad", debido al derrumbe de uno de los bloques políticos en litigio, va a proporcionar un cambio sustancial en las "políticas exteriores de cooperación al desarrollo" de los países ricos, que discurre de modo paralelo al fortalecimiento y emergencia del llamado "Tercer Sector" en los estados opulentos (Diani, 1997), avocados a la ayuda sostenible al desarrollo de las naciones más pobres. Lugares como Centroamérica se atestan de organismos y organizaciones de ayuda humanitaria, de todas las tonalidades y matices políticos imaginados, de índole trasnacional, gubernamental y no gubernamental, motivadas por razones de tipo "solidario", macropolítico, o por cuestiones meramente religiosas.

Dentro de las doctrinas de cooperación al desarrollo surge una afanosa "sensibilidad" por los problemas de las minorías, por los derechos humanos, las "políticas de reconocimiento", las políticas de la identidad y por el medio ambiente. En este momento, se gesta un contexto favorable para el avance de estos organismos supranacionales y organizaciones no gubernamentales, en la tarea de definir las agendas políticas de los gobiernos nacionales en los países en vías de desarrollo (Stavenhagen, 1996:224, 298) y posibilitar la incidencia de esta nueva matriz de valores e ideologías.

La crisis del modelo de estado-nación en un contexto mundial cada vez más globalizado, favorece la irrupción de movimientos sociales vinculados a la construcción de identidades sociales, tanto de carácter étnico, como de defensa medioambiental, los cuales intentan contrarrestar los efectos homogeneizadores de las industrias culturales dominantes y el uso nocivo de sus espacios naturales.

Si descendemos hasta el plano nacional hondureño, en cambio, el análisis nos conduce a una conclusión diferente, pues el movimiento indígena

tawahka no se ha visto favorecido por los elementos que interactúan en la arena política nacional. Una transición democrática de carácter autoritario, aún frágil, precaria y con fuertes crisis de gobernabilidad, junto con la escasez de mecanismos de participación de la sociedad civil en el sistema político hondureño, agravado por la tradicional dependencia económica y política de este país respecto a las grandes potencias mundiales, que determinan el tipo de políticas económicas nacionales optando por medidas neoliberales que están empobreciendo a los "más pobres"[2], han ejercido un efecto negativo en el florecimiento del movimiento tawahka. La nación hondureña, durante la década de los años ochenta y noventa, emprende esta transición democrática, que aspira a minimizar la actuación de los militares, junto con los mecanismos represores y autoritarios del aparato coercitivo anterior. Esta transición política es impulsada por los Estados Unidos, quien decide, en el llamado "Consenso de Washington" apoyar la "democratización" de los países latinoamericanos (Achard y Flores, 1997:41)

La tradicional dependencia política y financiera de Honduras arrastra a un segundo plano la voluntad política de sus gobiernos y poderes fácticos, pues este sistema democrático frágil, producto de una "transición autoritaria hacia la democracia" (Alcántara, 1999), intenta proyectar una imagen de respeto de los "derechos humanos" y de desmilitarización del poder, lo que conduce al fomento de la instalación de este tipo de organizaciones de ayuda humanitaria en el país, asumiendo formalmente las posiciones de las mismas. Son los agentes externos, en forma de embajada norteamericana, organismos internacionales o organizaciones de desarrollo, quienes abordan y planifican, en gran medida, las políticas internas y externas hondureñas y, sobre todo, las escasas "políticas sociales" y "políticas indigenistas" que se intentan llevar a cabo en él, pues su contribución monetaria constituye el monto mayoritario de los presupuestos generales del estado.

[2] En el reciente estudio del Banco Mundial "Informe sobre desarrollo mundial 2000-2001: la lucha contra la pobreza" se pone de manifiesto el aumento en un 20% del número de pobres en América Latina y el Caribe, en los últimos diez años, recibiendo una mención especial los pueblos indígenas, por su marginación y empobrecimiento constante. El País, 13 de septiembre del 2000.

En esta época se desencadena una ampliación de las razones o causas de movilización social que ya no opera exclusivamente por criterios clasistas, sino también por la mayor necesidad de establecer alianzas políticas y pactos de cooperación entre distintas expresiones organizativas populares, para evidenciar el proceso de modernización que está ocasionando la segmentación y exacerbación de la exclusión social.

La "marginación social y económica" se justifica en su aparente transitoriedad, como un resultado "colateral" de las "nuevas condiciones del mercado". Este contexto fragmenta a la sociedad y obliga a realizar un esfuerzo organizativo para fortalecer la construcción de la democracia en los países centroamericanos (Rivera, en Tangermann, 1995: 207-215) Las características de los movimientos indígenas de Centroamérica van a estar delimitadas por la representación de Centroamérica en el sistema internacional, descrita anteriormente.

La evolución del contexto local, muy vinculado a los cambios del entorno internacional, experimenta una gran mutación, en la década de los ochenta, con la llegada masiva de los refugiados políticos nicaragüenses a la Mosquitia, -y a esta zona del río Patuca-, que huyen de su país escapando del conflicto bélico interno, generado en el marco de la "Guerra Fría", el cuál va ir acompañado del desembarco masivo de múltiples organizaciones de ayuda humanitaria a este espacio.

Esto ocasiona en esta zona, el "despliegue orgánico histórico" de servicios, equipamientos, instalaciones, entidades formativas, etc, de los que se van a beneficiar los habitantes tawahkas, quienes resuelven constituir su primera organización política representativa, optimizando la ayuda material, el asesoramiento y la capacitación técnico-política de estas organizaciones supranacionales, gubernamentales y no gubernamentales.

La situación económica grave en la que se encuentra la comunidad tawahka es otra de las grandes razones que ayudan a la promoción de la movilización política, pues los factores económicos juegan un papel crucial en la generación del conflicto étnico, sobre todo en los pueblos indígenas de América Latina, donde la privación económica, la explotación, la pérdida de las tierras y la devastación ecológica, reforzadas por las políticas neoliberales de la década de los años 80 y 90, han sido un factor clave en el estallido de conflictos étnicos (Stavenhagen, 1996; Gurr: 1995:130)

Paralelamente, se consideró de especial relevancia el estudio de sus "estrategias de movilización" (McAdam, 1999; Kriesi, 1999) como otra segunda variable, que en este estudio explica los elementos determinantes del proceso de construcción de la acción colectiva tawahka.

El carácter pragmático del liderazgo que encabeza la iniciativa autoorganizacional, supo rentabilizar positivamente los escasos recursos materiales y humanos cedidos por las múltiples organizaciones de ayuda humanitaria, aunque los volvió totalmente dependientes de la financiación externa. Si bien es cierto que el nacimiento de la Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH) está estrechamente vinculado a las varias organizaciones que durante los años ochenta se asentaron en esta zona del Patuca, es también evidente que la estrategia seguida por la FITH ha podido consolidar esta ayuda inicial y mejorar sus resultados, materiales, financieros y humanos, forjando un "momento de liberación cognitiva" decisivo (McAdam, 1999)

Su estructura, fusión de las tradicionales formas residuales del pasado con los organigramas burocráticos modernos, ha conseguido una doble legitimidad: la tradicional y la legal-racional, lo que dispensa de otro ingrediente activo a la eficiencia de la acción política. Paralelamente, fundan otra asociación de carácter únicamente técnico, que funciona a modo de ONG y que se facultará para ejecutar las actividades más especializadas, y para cooptar los recursos económicos de las financiaciones destinadas a la cooperación al desarrollo. La cultura política tawahka, en gran medida, es

heredera de la cultura de las propias ONG y de los organismos oficiales de cooperación al desarrollo, que la van a estar apoyando financieramente.

La imposibilidad de generar movilizaciones masivas, debido a la ubicación geográfica de las comunidades en esta zona del interior de la selva de la Mosquitia, y el escaso peso demográfico de esta población, han forzado la adopción de fórmulas negociadoras, moderadas y de pactos con el poder. Sus acciones se dirigen a los propios centros de decisiones de la "arena política", donde se fija la agenda, es decir, al gobierno hondureño, a los organismos supranacionales, a las agencias de cooperación gubernamentales y a las organizaciones no gubernamentales.

Las diferentes alianzas centradas en las organizaciones de la sociedad civil de Honduras, las organizaciones étnicas del país, con las que han compartido múltiples manifestaciones de carácter nacional, -como las anuales "peregrinaciones"-, o con otras organizaciones externas del resto de los países de América Latina y entidades académicas, como las universidades hondureñas y norteamericanas y las misiones científicas de museos, han sido otras de las destrezas tácticas que han perfeccionado la actividad de este movimiento.

El liderazgo político tawahka, encabezado por el prolífico Edgardo Cruz, se ha mostrado muy eficaz, optando por unos repertorios de la acción de carácter "gestionista", que ha sabido aprovechar las habilidades sociales para poder llevar a diferentes foros, la defensa de los intereses de la comunidad tawahka. Las destrezas colectivas de carácter "gerencial", a modo de "grupo de presión" o *lobby*, y un liderazgo eficaz, del tipo "*management*", prevalecen frente a los conjuntos de acción más *movimentistas*, fruto de los inconfundibles rasgos culturales, geográficos, demográficos, sociales e históricos en los que se desenvuelve.

Su "acción colectiva" se asemeja al modelo que De la Porta (2000) caracteriza como "*nuevos nuevos movimientos sociales* ", los cuales, frente a las protestas rupturistas, poseen unos repertorios de movilización de

carácter moderado, que buscan los acuerdos y las concertaciones con la administración pública y con los organismos trasnacionales, y que utilizan tácticas comunicativas como formas de movilización: declaraciones públicas, reuniones con las autoridades locales y otros grupos, campañas de comunicación, praxis culturales, entrevistas en los medios de comunicación, asistencia a congresos nacionales e internacionales, visitas a los foros internacionales, etc No invierten excesivamente en acciones colectivas, primando la selección de incentivos para la movilización social de carácter negociador y moderado.

El relativo éxito del movimiento tawahka en sus reivindicaciones se comprueba al analizar la consecución de ciertos objetivos propuestos desde el inicio por la FITH. Los tres grandes fines perseguidos: titulación de la tierra, declaración de la biosfera[3] y programa de educación bilingüe e intercultural, se han cumplido, en parte debido al carácter modesto de sus aspiraciones y a la moderación de sus planteamientos.

Finalmente, el último elemento de esta tríada hipotético-analítica que conforman las variables independientes que han influido directamente en el objeto de análisis de esta investigación, esto es, el proceso de construcción de la movilización política tawahka, se relaciona con los elementos discursivos, valorativos, identitarios e ideológicos. En este terreno, otra vez se manifiesta la pericia de la dirigencia tawahka para conformar unos "marcos de interpretación" (Snow, Benford y Hunt,1993; Gamson, 1998; McAdam, Zald *et al*, 1999) de la realidad que además de apoyarse en el "stock cultural" característico de este pueblo, han sabido enlazar con las ideologías dominantes en el panorama político internacional actual: la ideología verde, la corriente de apoyo de los derechos humanos, la defensa del multiculturalismo o las "políticas del reconocimiento" (Taylor, 1993) y el respeto a la "diferencia", entre otras.

[3] Declaración de la Reserva de la Biosfera Tawahka Asagni, sobre 233 mil hectáreas de bosque, recogida en el Decreto 157-99 en la Gaceta (publicación oficial del gobierno) publicado el 21 de Diciembre de 1999.

Los “marcos de interpretación” desplegados por la organización tawahka proporcionan significados y definiciones compartidas, que activan y median entre los factores destinados a la acción. En este caso, el discurso público tawahka ha subrayado tres “marcos” como los más relevantes para interpretar intersubjetivamente su situación actual: por un lado, el que intenta condensar los significados en torno al “ser tawahka”, a su “identidad colectiva”[4], su “primordialidad” o “aboriginalidad” (Levin, 19993, en Dietz, 1999) argumentando ser los primeros pobladores de la Mosquitia, que en épocas pasadas gozaron de una brillante “edad de oro” (Smith, 1981) y que, en la actualidad, sufren una situación de constante injusticia por las agresiones de otros grupos, principalmente colonos “ladinos”, empresas privadas, turistas, fuerzas del orden público, “misquitos”, etc, que los aboca a una clara situación de “riesgo de extinción”.

El segundo “marco”, se vincula a las acepciones en torno al medio ambiente en el que están inmersos y los fuertes e intensos vínculos de supervivencia que los adhieren a éste. La cuestión ambiental es un elemento imprescindible en su supervivencia como colectividad humana y como sistema cultural, tanto desde el punto de vista existencial, como simbólico y también en el orden de lo “sagrado”, pues en sus concepciones religiosas, el elemento “naturaleza” funciona como eje de su “sistema de creencias”.

Desde sus representaciones ecocéntricas, animistas y *panteistas*, el medio ambiente pertenece al “*continuun*” holístico donde el hombre y la tierra se conciben ambos subsumidos armónicamente en la misma representación simbólica, se desencadena una “antropomorfización de la naturaleza”, similar a la “ideología ecológica” y al “paquete fundamentalista” descritos por Dobson (1997), Dryzek, (1997) y Eder (1992:18) , caracterizado por el anti-industrialismo, el “esencialismo biológico”, la importancia de lo emocional y ético frente a lo “instrumental” y la “metafísica ecológica”. Los indígenas son considerados como los únicos “expertos” en el manejo de esa

[4] Las “ideologías étnicas” conceden cierto significado a los rasgos adscriptivos y a la situación histórica, política, económica y social del grupo étnico, sirviendo de guía, justificación y legitimación a la acción colectiva del grupo (Stavenhagen, 1996: 94-95)

riqueza ecológica para el resto de la humanidad, lo que legitima que, así mismo, deban ser ellos quienes ejerzan la gestión y el control sobre este ecosistema.

Por ultimo, en el "frame" étnico o cultural, apoyan su existencia colectiva como "pueblo", donde la lengua, las creencias y las costumbres son el pilar del sistema cultural que los define. Reivindican los "marcadores étnicos" o las particularidades culturales, lingüísticas, historiográficas, consuetudinarias y normativas de este pueblo, como parte de la riqueza cultural de la humanidad. A través de la recuperación de la memoria colectiva etno-histórica, del "tiempo épico" (edad de oro), se pretende fortalecer la identidad de la etnia y contribuir a la formación de una auténtica conciencia social y política dentro del grupo y fuera de él, fraguando otro mecanismo legitimador de sus reivindicaciones (Stavenhagen, 1996: 289) "Descubren" y "detectan" que poseen unos rasgos diferenciales fuertes, elemento que en algunos casos ha sido uno de los pilares para la construcción de la "identidad colectiva", aunque en este caso no poseen como colectivo humano una identidad étnica politizada, debido a sus condiciones de precariedad económica, demográfica y social.

Estos "marcos de interpretación" no van a encontrar resonancias y alineamientos en el gobierno hondureño ni en la opinión pública de este país, que, históricamente, han fundamentado la "identidad nacional hondureña" ignorando a los grupos étnicos de la nación. Pero, en cambio, sí localizaran fuerte receptividad en una doble "audiencia": por un lado, la conformada por los propios tawahkas, cuyas "estructuras cognitivas y simbólicas" propias de sus concepciones culturales y cosmovisiones, coinciden con estos "marcos". Por otro lado, la constituída por las ONGDs, los organismos supranacionales, y las agencias de cooperación, cuyos "iconos políticos" ecologistas, multiculturalistas, de defensa de las minorías, y de las políticas de la "identidad", van a garantizar el "triunfo" de los planteamientos ideológicos del movimiento.

La politización de las “identidades étnicas” no se engendra a partir solo de los atributos objetivos (lo “emic”), sino también de elementos subjetivos como las creencias, sentimientos y valores (lo “etic”) Los conflictos étnicos no son algo “natural” motivado por su “hecho diferencial”, sino como producto de los sentidos y significados de estas “diferencias” y de las estrategias que el grupo juega en la escena política, y se ve incrementado cuando, además, existen desigualdades económicas, sociales y políticas con la población de su entorno inmediato (Stavenhagen, 1996:286; Gurr: 1995: 34-40)

Los tres modelos teóricos, por consiguiente, son válidos para analizar a los movimientos sociales indígenas, aunque, como se ha visto en el caso tawahka, se han tenido que “flexibilizar” sus estructuras analíticas y ampliarlas, para poder recoger las dimensiones de una realidad ajena a la occidental. Esta es una de las deducciones, inferencias o conclusiones a las que permite llegar el “estudio de casos” frente a otras estrategias de investigación, reforzando y verificando, al fin, el “edificio teórico” seleccionado como pertinente para entender las causas y factores políticos que inciden en él (Eckstein, 1984: 117:173)

Un ejemplo que ilustra lo anteriormente señalado se refiere a los nuevos elementos, como el papel de las ONG y organizaciones supranacionales, que funcionan a modo de “estados” en estos países pobres y dependientes, y también las características de los estados “minimalista” de ciertos países en desarrollo, junto con la importancia de las políticas exteriores “imperialistas” de otros países en su contexto nacional, se trata de elementos no evaluados por los precursores de estos tres modelos teóricos.

Además, en el marco teórico del “frame analysis”, conviene considerar de un modo más flexible el concepto de “audiencias”, pues el modelo inicial funciona moderadamente en espacios escasamente occidentalizados, donde los medios de comunicación de masas, el gobierno nacional o la opinión publica del país, apenas gozan de cierto peso político. En cambio, los organismos de cooperación al desarrollo, suelen ostentar la influencia

política necesaria para determinar el cambio de las políticas públicas indigenistas.

Se comprueba a lo largo de esta "investigación de caso", que un movimiento social étnico no fundamenta su fortaleza en la cohesión mayoritaria y compartida que ocasiona la existencia de una estrategia en pro de la recuperación de tradiciones endógenas en el plano socio-cultural, cuya pretensión es, en el fondo, consolidar identidades colectivas devenidas precarias como una estrategia de legitimación de las reivindicaciones y objetivos políticos de estos movimientos indígenas.

Muchos movimientos sociales étnicos van a apreciar la conservación de su cultura y de sus rasgos adscriptivos, para que éstos funcionen como elementos "políticos" que los legitiman en sus acciones colectivas, aunque, como se evidencia en el caso tawahka, los movimientos indígenas con fuertes "emblemas étnicos de contraste" (Jiménez, en Dietz, 1999) no están directamente vinculados a la presencia de fuertes sentimientos de identidad colectiva entre la comunidad étnica, o al revés, los actores políticos con fuerte identidad étnica no siempre gozan de un *stock cultural* exótico, singular y radicalmente diferente del sistema cultural hegemónico.

Sin embargo, la politización de las identidades colectivas, no puede ser reducida solo a fines instrumentales de la "intelectualidad orgánica" del movimiento, sino que es el resultado de la articulación de las objetividades del grupo con las estrategias que ellos juegan en la escena política, que vinculan la "conciencia colectiva", con los mitos, miedos, amenazas auto-percibidas, creencias y aspiraciones. Esta "politización" resulta agravada en situaciones de precariedad, privación y exclusión economía (pérdida de tierras, devastación ecológica, etc), o bien, cuando las políticas indigenistas nacionales y la idea de "identidad nacional" dominante en el país, los excluyen y no los reconocen como tales (Stavenhagen, 1996:288-295)

A lo largo de la historia universal, han existido muchos acontecimientos que han legitimado múltiples cambios en las diferentes civilizaciones. En estos

momentos, América Latina, y el mundo en general, atraviesan por singulares muestras de conservación y custodia de lo "diferente", que pugna por integrarse en el orden social dominante, algo que incita a interrogarse sobre varias cuestiones: ¿los movimientos indígenas modificarán el panorama de los sistemas democráticos en América Latina? ¿O son únicamente nuevas muestras de las tradicionales explosiones populistas? ¿Cómo van a ser las nuevas políticas étnicas estatales e internacionales?, ¿Cuáles serán los sentidos de los conceptos de "ciudadanía étnica" y "pueblo" como entidad con derecho a la "autodeterminación"?, ¿Las "autonomías regionales y culturales" y los derechos de autodeterminación serán las nuevas fórmulas políticas que resuelvan las demandas los grupos étnicos? ¿Cuál puede ser el futuro de los diminutos pueblos indígenas de selva húmeda tropical? ¿Cuáles son las "nuevas formas" que los movimientos sociales están adoptando en la actualidad? ¿Qué funciones van a seguir ejerciendo los organismos de cooperación al desarrollo y el "Tercer Sector" en los países con fuerte dependencia externa? Todas estas incógnitas moldean las profundas incertidumbres que depara el incierto futuro, en esta época de *tardomodernidad* que inaugura este nuevo siglo.

Las alteraciones de los sistemas políticos que los nuevos movimientos étnicos consigan formalizar, pueden generar un procedimiento sociopolítico que origine el nacimiento de un nuevo "melting pot" social y de un estado multicultural y pluriétnico. Todavía es pronto para dilucidar el sentido de los acontecimientos y de las perspectivas que aún están por construirse. Una cuestión resulta clara: en los próximos años, el papel político de los pueblos indígenas va a ser cada vez más relevante.

ANEXO

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

<u>ANEXO.</u> MATERIAL FOTOGRÁFICO DE LAS COMUNIDADES TAWAHKAS DE LA MOSQUITIA HONDUREÑA

BIBLIOTECA VIRTUAL

Foto 1: Comunidad de Kraotara. Cobos, G., 1998

Foto 2: Niños en Kraosirpe. Gómez, A. 1997

Foto 3: Mujeres tawahkas en un taller en Yapuwas.
Gómez, A. 1997

Foto 4: Río Patuca. Gómez, A. 1997

Foto 5: Mujeres artesanas en Krausirpe. Gómez, A. 1997

Foto 6: Joven pescando con arco y flecha. Gómez, A. 1997

Foto 8: Hombre tawahka tallando madera. Yapuwas.
Gómez, A. 1997.

Foto 7: Mujer artesana tawhka. Gómez, A. 1997

Foto 9: D. Isidro tocando en lungkun. Kraiosirpe.
Gómez, A. 1997.

Foto 10: Niños en Krautara. Gómez, A. 1997

Foto 9: D. Isidro tocando en lungkun. Kraiosirpe. Gómez, A. 1997.

Foto 10: Niños en Krautara. Gómez, A. 1997

BIBLIOGRAFÍA

Academia Mexicana de Derechos Humanos (1989): *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*. México. Academia Mexicana de Derechos Humanos.

Achard, D. Flores, M. (1997): *Gobernabilidad: un reportaje de América Latina*. México. PNUD y FCE.

Adorno, T. (1966): *Televisión y cultura de masas.* Córdoba. Eudecor.

Aguilar, M. (1992): *El estudio del movimiento obrero y sindical en Centroamértica y Costa Rica.* México. FLACSO.

Aguilera, Morales y Sojo (1991): *Centroamérica: de Reagan a Bush*. Costa Rica. FLACSO.

Aguirre Beltran, G. (1975): "Un postulado indigenista", en *Obra Polémica*, SEP-INAH, Mexico

Albó, X. (1996): "Nación de muchas naciones. Nuevas corrientes políticas en Bolivia", en Roitman M. y Casanova P. (coor): *Democracia y estado multiétnico en América Latina.* México. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Alcántara, M. (1995): *Gobernabilidad, crisis y cambio*. México. FCE.

Alcántara, M. (1999): *Sistemas políticos de América Latina. México, América Central y el Caribe.* Vol II. Madrid. Tecnos.

Alcántara, M.; Crespo, I. (1995): *Los límites de la consolidación democrática en América Latina*. Salamanca. Ediciones Universidad Salamanca.

Alcine Franch (comp.) (1990): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid. Alianza.

Alonso, L. E. (1996): *¿El retorno de la comunidad?. Los nuevos movimientos sociales y el sector no lucrativo como formas de participación ciudadana*. En "Cuadernos de la Red", Nº 4. Madrid. Red CIMS.

Alonso, L. E. (1996): "Postfordismo, fragmentación social y crisis de los nuevos movimientos sociales", en la Revista *Sociología del Trabajo*, Nº 1

Alonso, L.E. (1998): *La mirada cualitativa*. Madrid. Fundamentos

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y OIT (1991): *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. USA. NNUU.

Alvarado García, E.(1965): *Historia de Centroamérica*. Tegucigalpa. Libería España y América.

Alvarado Reina, E. (comp) (1958*): Legislación indígena de Honduras*. México. Ediciones Espaciales. INA.

Anderson, B. (1993): *Las comunidades imaginadas*. México. FCE.

Anderson, L. (1990): ”Postmaterialism from a Peasant Perspective. Political Motivation in Costa Rica and Nicaragua. Comparative Political Studies”. Vol. 13, Nº 1, En Riechmann, J. Fernández Buey, F. (1999): *Redes que dan libertad*. Barcelona. Paidós.

Anderson, P. (1976): *Las antinomias de Antonio Gramsci*. New York. Left Review,

Andrade de Coelho, Ruy Galvao, (1981): *Los negros Caribes de Honduras*. Tegucigalpa. Guaymuras.

Ara Pinilla, I. (1990): *La transformación de los Derechos Humanos*. Madrid. Tecnos.

Aranciba, J. (1984): *Honduras ¿un estado nacional?*. Tegucigalpa. Gaymuras.

Ardón Mejía, M. (1997): *Folklore literario hondureño*. Tegucigalpa. GTZ. Guaymuras

Ardón Mejía, M.(1993): *La agricultura prehispánica y colonial*. Tegucigalpa. Guaymuras

Arizpe, L ; Serrano, C. (1993): *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México. UNAM.

Aron, R. (1980): *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Asang Launa, (1997): *Propuesta de Proyecto: Desarrollo agrícola de las comunidades tawahkas del río Patuca*. Tegucigalpa, Asang Launa.

Asang Launa, (1997): *Proyecto de educación bilingüe e intercultural de la etnia tawahka*. Tegucigalpa. Asang Launa.

Ávila, A. García, A. (1999): *De las concepciones del grupo terapéutico a sus aplicaciones psicosociales, e*n Delgado, J.M. y Gutierrez, J. (1999): *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid. Síntesis

Avilés, J. Miná, G. (1997): *Marcos y la insurrección zapatista: la revolución virtual de un pueblo oprimido*. México. Grijalbo.

Bailón Corres, J. (2000): *Pueblos indios, élites y territorio*. México. Colegio de México.

Banco Central, (1996): *Memoria 1995*, Tegucigalpa. BC.

Barahona, M. (1989): *La hegemonía de los EEUU en Honduras(1907-1932)* Tegucigalpa. CEDOH.

Barahona, M. (1991): *Evolución histórica de la identidad nacional*. Tegucigalpa. Guaymuras

Barahona, M; Rivas, R. (1997): "Cultura y desarrollo: el caso de los pueblos indígenas de Honduras", en, Murillo Chaverri, C. (ed): (1997): *Antropología e identidades en Centroamérica*, Costa Rica. Colección de libros del Laboratorio de Etnología.

Barahona, M; Rivas, R. (1998): *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros de Honduras*. Tegucigalpa. Guaymuras. SNV.

Barley, N. (1983): *El antropólogo inocente*. Barcelona. Anagrama.

Barral, A. (1992): *Rebeliones indígenas en la América española*. Madrid. MAPFRE Colección 1492.

Barrantes, R. (1993): *Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá*. San José. Universidad de Costa Rica. 1993.

Barre, Marie- Chantal (1983): *Ideología indigenista y movimientos indios*. México. Siglo XXI.

Barreiro Saguier, R (1996): " Paraguay, estado pluricultural , multiétnico y bilingüe", En Roitman, M. y Castrio Gil, C. (comp): *América Latina entre los mitos y la utopía*. Madrid. Universisdad Complutense

Barthes, R. (1980): *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI.

Barthes, R. (1993): *La aventura semiológica*, Buenos Aires, Paidós Comunicación.

Barthes, R.; Lebevre, H.; Goldmann, L. (1969): *Literatura y sociedad.* Barcelona. Martín Roca.

Bartra, R. (1997): *El salvaje artificial*. Barcelona. Destinos.

Beaucage, P. (1982): *Historia del pueblo Garífuna y su llegada a Honduras en 1796*. Tegucigalpa. Paulino Valladares. S.F.

Beck, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización.* Barcelona. Paidós.

Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona. Paidós.

Bell, D. (1974): *El fin de las ideologías.* Madrid. Tecnos.

Bell, D. (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid. Alianza.

Benjamin, W. (1980): *Imaginación y sociedad*. Taurus. Madrid.

Berger, P., Luckman T. (1984): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Bertrand Soto, M. T. (1979): *Proyecto: Grupo Indígena Paya*. Tegucigalpa. Ministerio de Cultura y Turismo. Centro de Estudio y Desarrollo Cultural de Honduras.

Bobbio, N. (1986): *El futuro de la democracia*. México. FCE.

Boff, C.(1978): *Teología y práctica: teología de lo político y sus mediaciones*. Vozes, Petrópolis.

Bolívar, N. (1994): *Los Orishas en Cuba*. La Habana. PM Editores.

Bonfill Batalla, G. (1979): *Las nuevas organizaciones indígenas*, en "Indianidad y descolonización en América Latina". México. Nueva Imagen.

Bonfill Batalla, G. (1990): *México profundo: una civilización negada*. México. Grijalbo/CNCA

Bourdieu, P. (1988): *La distinción*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, P. (1998*): Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal.* Barcelona. Anagrama.

Bourdieu, P. (1998): *La esencia del neoliberalismo*, en *Le Monde Diplomatique*, Marzo, 1998

Bourdieu, P. Et al. (1975): *Mitosociología*. Barcelona. Fontanella.

Bourdieu, P. Passeron, J. (1977): *La reproducción*. Barcelona. Laia.

Bourdieu, P.; et al (1973): *El Oficio del Sociólogo*, México, SigloXXI,

Bouzada X., Lorenzo, A. (1998): *Los procesos de normalización de la lengua gallega: evolución de la situación actual y análisis prospectivo.* A Coruña. VI Congreso Español de Sociología. FES.

Bouzada, X. (1994): *La Galicia desconocida de las asociaciones*. Madrid. Documentación Social.

Bouzada, X. (comp.)(1999): *O desenvolvemento comunitario local: un reto da sociedade civil.* Vigo. Galaxia

Bouzada, X. Lorenzo,A. (1997): *O futuro da lingua. Elementos sociolingüísticos para un achegamento prospectivo da lingua galega*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

Braudillard, J. (1974): *La sociedad de consumo*. Barcelona. Plaza y Janés.

Braudillard, J. (1994): *El sistema de los objetos*, Madrid, Siglo XXI.

Broch, H. (1970): *Kitsch, vangardia y el arte por el arte.* Barcelona. Tusquets.

Bruguete Cal y Mayor, A. (1999): "La planeación y sus actores en la región tojolabal", en la *Revista Memoria*, Nº 123, México, CEMOS.

Burguete Cal y Mayor, A. (coor.) (1999): *México: experiencias de autonomía indígena*. México. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas**.**

Cabrera Varela, J. (1994): *Las precondiciones sociales de la identidad colectiva en Galicia.* Santiago de Compostela. Sistemas

Cabrera, J.(1992): *La nación como discurso*. Madrid. CIS.

Cabrera, M. L. (1992*): Tradición y cambio de la mujer k´ich´e*. Guatemala. IDESAC.

CAHDEA (1988): *Pueblos étnicos de Honduras (resumen informativo sobre los pueblos étnicos de Honduras*) Tegucigalpa. CAHDEA

Callejo, J. (1995): *La audiencia activa*. Madrid. CIS.

Camacho, D. Menjivar, R. (coord) (1985*): Movimientos populares en Centroamérica*. México. FLACSO. IISUNAM.

Cardenal, A. Martí, S. (comp.)(1998): *América Central, las democracias inciertas*. Barcelona. Tecnos

Carías, M. et al (1989): *Tradición oral indígena en Yamaranguila*. Tegucigalpa. Guaymuras

Carta al presidente Rafael L. Callejas suscrita por seis grupos étnicos de Honduras, Tegucigalpa, 26 de junio de 1992.

Casáus Arzú, M.E. Castillo, R. (comp.)(1993): *Centroamérica: balance de la década de los ochenta: una perspectiva regional*. Madrid. CEDEAL.

Caso, A. (1980): *La comunidad indígena*. México. Sep Setentas-Diana.

Castaneda, C. (1974): *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, México. FCE.

Castells, M. (1976): *La cuestión urbana*. México. Siglo XXI.

Castells, M. (1998*): La era de la Información: Economía, sociedad y cultura*, Vol. I*: La Sociedad Red* y Vol. II: *El Poder de la Identidad; Vol III: Fin de Milenio*. Madrid. Alianza Editorial.

Castells, M. y Borja, J. (1997): *Local y global: La gestión de las ciudades en la Era de la Información*. Barcelona Taurus.

Castillo Rivas, D. (1993): *Testimonio de la guerra civil en Nicaragua: Gringos, contras y sandinistas*. Colombia. TM Editores.

Castillo, M.A. (1991): *La migración de indígenas guatemaltecos a la frontera sur de México*. México. FCE.

Cavero Olaya, M. (1978): *Mitociclo trujillano*. Trujillo. Municipio de Trujillo

CCRI-EZLN, (1998): " V Declaración de la Selva Lacandona" en la *Revista Convergencia Socialista*, Nº6. México.APN

Ceinos, P. (coor) (1999): *Minorías Étnicas*. Barcelona. Integral.

CIESAS (1999): *Revista Desacatos*. Nº1. México CIESAS

CONFEUNASSC-CNC (2000): *Boletín de Prensa*. Ecuador. CONAIE

Cohen, Florence S. (1979): *El parto y el rol de comadrona en la aldea Garífuna de Honduras*¨. En YAXKIN. Tegucigalpa. IHAH

Cohen, J. (1988): "Estrategia o identidad: paradigmas teóricos nuevos y movimientos sociales contemporáneos ", en VVAA, (1988): *Teoría de los movimientos sociales*. Cuaderno de Ciencias Sociales. Nº 17. Costa Rica. FLACSO.

Cohen, J. L.; Arato, A. (2000): *Sociedad civil y teoría política*. México. FCE.

Cohen, Milton. (1984): *The ethnomedicina of the Garífuna Black Caribs of Rio Tinto*. Honduras. Antropological Quanterly.

Cojtí, D. (1995): *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. 2ª parte. Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Colom, F. (1998): *Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política*. Barcelona. Anthropos.

Comunicado de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH) en contra de la Reforma del artículo 107 de la Constitución.

Comunicado del EZLN al pueblo de México, la palabra político-poética de Marcos. La Jornada, 31 de julio de 1994

Consejo Ejecutivo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas. (1993): *Regiones autónomas pluriétnicas: una propuesta hacia la autonomía indígen*a. En "Boletín de Antropología Americana". Nº 27. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Constitución de la República de Honduras. 1982. Tegucigalpa. Congreso Nacional de Honduras.

Conzemius (1984): *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua.* San José. C, R, Libro Libre. (1932).

Corcuff, P. (1998): *Las nuevas sociologías.* Madrid Alianza Editorial.

Creditantalt Fur Wieeerasbau, (1996*): Honduras: Proyecto de manejo y protección de la Biosfera del río Plátano.* Tegucigalpa. GTZ

Crompton, R. (1993): *Clase y Estratificación Social*, Madrid, Tecnos.

Cruz Sandoval, F. (1978): *Grupos Etnicos de Honduras.* Tegucigalpa. IHAH:

Cruz Sandoval, F. (1980): *Los Garífunas. Datos Generales*. Tegucigalpa. IHAH.

Cruz Sandoval, F. (1984*): La población Indígena de Honduras y la situación de sus Recursos Naturales.* Tegucigalpa. IHAH.

Cruz, F. (1983): "Las políticas indigenistas en Honduras 1821-1984", en la *Revista YAXKIN.* Nº 1 y 2. Tegucigalpa. IHAH.

Cruz, F. (1984*): Los indios de Honduras y la situación de los recursos naturales.* Vol XLIV, Nº 3. México. Instituto Indigenista Americano

Cruz, G. Benítez, E. (1994): *Diagnóstico etnológico y ecológico de la Biosfera Tawahka Asagni*. Krausirpi. FITH.

Cruz, R. (1996): *Informe Gira TAW001*. Tegucigalpa. IHAH

Cueva, A. (1990): "Los movimientos en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena", en Roiman, M. y Castrio Gil, C. (comp): *América Latina entre los mitos y la utopía*. Madrid. Universisdad Complutense

*Current Developments in Antropological Genetics. Vol.3. (*1984*) Black Caribs. A case study in biocultura adaptation*. New York. Michael H. Crawford.. PLENUM.

Chamberlaim, Bianchi, C.(1988) *¨Gubida Iliness and Religios Ritual Among of the Garífuna of Santa Fe¨*. USA.The Ohio State University.

Chapman A. (1984): ¨Los Tolupan de la Montaña de la Flor: ¿otra cultura que desaparece?¨. En *América Indígena*. Año XLIV, Nº3, VOL. XXLIV, Julio, Septiembre. Mexico. Instituto Indigenista Interamericano

Chapman, A. (1981*): ”*Organización Dual entre los Jicaques (tul) de la Montaña de la Flor”. En *Revista YAXKIN*. Junio 1981. Tegucigalpa. IHAH.

Chavez Borjas, M. (1984*) ¨La Cultura Jicaque y el Proyecto de Desarrollo Indígena de Yoro¨*. En América Indígena.Año XLIV, Vol. XLIV, Julio, Septiembre. México. Instituto Indigenista Interamericano

Chevalier,J. Cheerbrant, A. (1986): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona. Herder.

Dahrendorf, R. (1979): *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Barcelona, Rialp.

Dariela, K (1996): *Informe Gira TAW004*. Tegucigalpa. IHAH

Davidson, V. (1984): “El padre Subirana y las tierras concedidas a los indios de Honduras en el siglo XIX”. En *América Indígena*, 44, julio, septiembre. México. Instituto Indigenista Interamericano

Davidson, W. Cruz, F.(1995): “Delimitación de la región habitada por los sumos taguacas de Honduras en el periodo de 1600 a 1990”, En *Mesoamérica*. México**.** Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Davison, Willian (1983): “Etnohistoria hondureña. La llegada de los Garífunas a Honduras, *1797”*, En la *Revista YAXKIN*. Tegucigalpa, IHAH.

Davison, Willian (1985*): Geografía de los Indígenas Toles (Jicaques) de Honduras en el Siglo XVIII*. Mesoamérica. Centro de Investigaciones Sociales de Mesoamértica, Cuaderno 9, Año 6, junio.

De Alba, M. G. (1975): *La mujer Indígena de Centro América*. México. Instituto Indigenista Interamericano.

De las Casas, B. (1965): *Historia de las Indias*. México. FCE.

De las Casas, B. (1989): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. México. Fontamara.

Delgado, J.M. y Gutierrez, J. (1999): *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid. Síntesis

Della Porta, D. (2000): *Social movements and representative democracies at the turn of the millenium: the italian case*. Ponencia de la II Sesión "Democracia, sociedade civil e novos actores políticos". Santiago de Compostela. USC.

Departamento de Estudios Económicos del Banco Central de Honduras, (1996): *Indicadores Económicos de Corto Plazo: Marzo de 1996*. Tegucigalpa, M.D.C.

Dharendorf, R (1990): *El conflicto social moderno*, Madrid, Mondadori.

Diamond, L., Linz, J., Lipsdet, (1990):*Politics in the developing countries. Comparing experiences with Democracy*. Boulder (Lynne Rienner)

Diani, M. (2000): *Leadership and presentation in local movement networks*. Ponencia de la II Sesión ""Democracia, sociedade civil e novos actores políticos". Santiago de Compostela. USC.

Díaz de Navarro, L. (1940): "Descripción del Litoral Atlántico (1758)", en el *Boletín del Archivo General del Gobierno*, 11. Tegucigalpa. Gobierno de Honduras

Díaz Polanco, H. (1998): *Autonomía y democracia: Sustancia de los Acuerdos de San Andrés.* México. CN.

Díaz Polanco, H. (1998): *Revista Memoria*, Nº 117, Nov. México. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista.

Díaz- Polanco, H.(1996): "Autonomía, territorialidad y comunidad", en Roitman, M. y Casanova P.(coor): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Díaz-Polanco, H. (1996): *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México. Siglo XXI

Díaz-Polanco, H. (1997): *Indigenous peoples in Latin America: the quest for self-determination.* USA. Westview Press.

Díaz-Polanco, H. (1997): *Las voces de la autonomía regional en México (1994-1995),* en "Boletín de Antropología Americana". Nº 27. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Díaz-Polanco, H. (1998): *Diez años de autonomía en Nicaragua: una evaluación de sus dirigentes*. En "Boletín de Antropología Americana". Nº32. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia

Díaz-Polanco, H. (1998): *La cuestión étnico-nacional*. México. Fontamara.

Díaz-Polanco, H. (1999): "Los desafíos de la autonomía en Nicaragua (entrevista con Miran Cunningham", en *Revista Desacatos*. CIESAS. México.

Díaz-Polanco, H.; López Rivas, G. (1988): *Nicaragua: autonomía y revolución*. México. Juan Pablo Editor.

Díetz, G. (1999): *Etnicidad y cultura en movimiento; desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos*, en "Nueva Antropología: Etnicidad y política". N 56. México. CONACULTURA. INAH. Plaza y Valdés.

DNEC, (1989): *Censos Nacionales de población y vivienda: 1961, 1974, 1988.* Tegucigalpa. Dirección Nacional de Estadísticas y Censos.

Dobson, A. (1997): *Pensamiento político verde*. Madrid. Paidós.

Dodds, D. (1989): *Miskito and sumo refugees: caught in conflict in Honduras*. En "Cultural Survival", Nº 3. Vol.13. USA. Quarterly

Donati, P. (1997): *El desarrollo de las organizaciones del Tercer Sector en el proceso de modernización y más allá.* En REIS, Nº 79. Madrid. CIS.

Dryzek,J. (1997):*The politics of the earth:environmental discourses*. United States. Oxford University Press.

Dunbar Ortiz, R. (1984*): Indians of the americas: human rights and self-determination.* London. Zed Books Ltd.

Dunkerley, J (1994): *The pacification of Central America*. London. Verso.

Eckstein, H. (1984): *Regarding politics: enssays on Political Theory, Stability, and Change*. Berkeley.University of California Press.

Eckstein, S. (comp) (1989): *Power and Popular protest: Latin America Social Movements.* University of California Press. Berkeley. Los Ángeles.

Eco, U, et al (1964): *Los efectos de la comunicación de masas.* Jorge Alvarez. Buenos Aires

Eco, U.(1968): *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona Lumen.

Eder, K. (1992): *Framing and Communicating Environmental Issues. A Discourse Analysis of Environmentalism*. Flerence. European University Institute.

Eder, K. (2000): *From interest to identity and from identity back to interests*. Ponencia de la II Sesión ”“Democracia, sociedade civil e novos actores políticos”. Santiago de Compostela. USC.

Eliade, M. (1960): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México. FCE.

Eliade, M. (1996): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona. Herder.

Elsass, P. (1992): *Strategies for survival: the psicology of cultural resilience in ethnic minorities.* USA. New York University Press

Esquemeling, A. O. (1978*): Los bucaneros de América*. Managua. Edición del Banco de América, Colección Cultural.1648.

Esteves, A. (1993): *A ocupaçâo da Amazônia*. São Pâulo. Editora Brasiliense

Euraque, D.(1995): “La creación de la moneda nacional y el enclave bananero en la costa caribeña de Honduras: ¿en busca de una identidad étnico-racial?”, en la *Revista Yaxquin,* Vol XIII. Tomos I y II. Tegucigalpa. IHAH

European Commission, (1986):*Honduras, A Medium-Terrm strategy for european Comunity Assistance*. México. FCE.

Fajardo, L, Gamboa J. C.; Villanueva, O. (1999): *Manuel Quintín Lamé y los guerreros de Juan Tama (multiculturalismo, magia y resistencia).* Madrid. MadreTierra.

Fals Borda, O. (1986): *Historia doble de la costa*. Bogotá. Carlos Valencia Editores.

Favré, H. (1998): *El indigenismo*. FCE. México.

Fernández de Oviedo, G. (1959): “Historia General y Natural de las Indias”. Madrid. IV, Cap. 1. En Hasemann et al (1996): *Los indios en Centroamérica*. Madrid. Fundación MAPFRE colecciones.

Fernández, F. (1987): *A revoluçao burguesa no Brasil*. Río de Janeiro. Editora Guanabara.

Flores Félix, J. (1998): *La revuelta por la democracia: pueblos indios, política y poder en México*. México. El Atajo y la Universidad Autónoma Metropolitana.

Flores, F. (1976*): Investigación sobre la cultura Garífuna en la Costa Atlántica*. Tegucigalpa. IHAH

Flores, F. A. (1975): *Folklore de la Mosquitia.* Tegucigalpa. IHAH.

Flores, L. (1991): *Rescate de la herencia cultural de la Mosquitia y del litoral atlántico de Honduras. Tegucigalpa. IHAH*

Floyd, T.S. (1990): *La Mosquitia: un conflicto de imperios*. San Pedro Sula. Centro Editorial.

Fonseca, C. (1993*): Fronteira da cultura. Horizontes e territorios de Antropologia na América Latina.* Porto Alegre. Editorial da Universidade do Rio Grande do Sul.

Foro Ciudadano, (1999): *Planteamiento Público del Foro Ciudadano,* Tegucigalpa, 18 de octubre de 1999.

Foster, B. (1989): "Estructura Familiar Garífuna: un análisis comparativo¨. En *América Indígena*. México. Instituto Indigenista Interamericano. Abr-Jun. 1989. IHAH.

Foucault, M. (1969): *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1983.

Foweraker, J. Craig, A. (1990) (comp): *Popular movements and political changes in México*. Lynne Rienner. Boulder. Colorado.

Fuentes, C: (1971): *Tiempo mexicano.* México. Cuadernos Joaquín Mordiz.

Funes, Mª J. (1995): *La ilusión solidaria: las organizaciones altruistas como actores sociales en los regímenes democráticos*. Madrid. UNED.

Funes, Mª J. (1998): *La salida del silencio: movilizaciones por la paz en Euskadi 1986-1998.* Madrid. Akal.

Gabarrón y Hernández (1994*): Investigación participativa*. En "Cuadernos Metodológicos". Madrid. CIS

Gabarrón, L. Hernández, L. (1994*): Investigación participativa*. Madrid CIS.

Gabinete Social del Gobierno de la República de Honduras, (1996), *" Política Social: Desarrollo Social y Superación de la Pobreza"*. Tegucigalpa, M.D.C.

Galbraith, J. K. *Historia de la economía*, Barcelona, Ariel Sociedad Económica.

Galbraith, J.K. (1991):*Breve historia de la euforia financiera*. Barcelona. Ariel

Galbraith,J. K. (1992): *La cultura de la satisfacción.* Madrid. Ariel.

Galilea. (1978): *Teología da libertaçao: ensaio de síntese*. Sâo Paulo. Paulinas.

Galvao, Ruy, Andrade Coelho (1981): *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa. Guaymuras.

Gallo Ambrosino, A. (1988): "Identidad nacional", en Ghidinelli, A.: *Un referente teórico para la determinación de los factores y patrones de identidad de los grupos étnicos indígenas en Guatemala*, Memorias del VIII Congreso Centroamericano de Sociología. Guatemala

García Canclini, N. (1989): *Culturas Híbridas*, Méjico, Grijalbo,

García Canclini, N. (1995): *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gamson, W. (1990): *The strategy of social protest.* California. Wadsworth Publ.

García Canclini, N. (1995.*): Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.* México. Grijalbo.

García Canclini, N.(1992): *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?*. México. CLAEH.

García, C. (1990): *La enfermedad entre los miskitos: sus causas y curación*. En la "Revista América Indígena". Vol. L. Nº4. México. Instituto Indigenista Interamericano.

Geertz, C. (1987): *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa.

Gerhards, J. (1995): *Framing dimensions and framing strategies: contrasting ideal-and real-type frames.* London. Social science Information.

Giddens, A. (1990): *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, Alianza

Giddens, A. (1995): *La construcción de la sociedad: bases para una teoría de la estructuación*. Buenos Aires. Amorrortu.

Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo,* Barcelona, Debate

Giner, S.; Rabos, X.(1993): *La gobernabilidad: ciudadanía y democracia*. Madrid. Siglo XXI

Giner, S. et al (comp.) (1994): *Clase, poder y ciudadanía*. Madrid. Siglo XXI.

Giner, S. et al (eds): *Buen gobierno y política social*. Barcelona. Ariel

Giner, S. et al (eds)(1998): *Diccionario de sociología*. Madrid. Alianza.

Giner, S. (1998): *Sociología*. Barcelona. Península.

Girard, R. (1949*): Los Chortís ante el problema Maya. Historia de las culturas indígenas de América desde su origen hasta hoy¨*. Mexico. Antigua. Librería Robledo.

Godelier, M. (1989): *Lo ideal y lo material.* Madrid. Taurus.

Goffman, E. (1974): *Frame analysis.* Cambrigde. Harvard University Press

Gómez (1997*): Informe gira TAW 006.* Tegucigalpa. IHAH

Gómez, A, (1997): *Informe gira TAW008.* Tegucigalpa .IHAH

Gómez, A, y Martínez, E. (1996 y 1997) *Informes TAW006 y TAW007*. Tegucigalpa. IHAH

Gómez, A. (1997) Entrevista a Erwon Wood, antropólogo miskito. Tegucigalpa. IHAH

Gómez, A. (1997) Entrevista Edgardo Benítez, líder tawahka de la FITH. Tegucigalpa. IHAH

Gómez, A. (1997) Entrevista Eusebio M. Cardona, Kraosirpe, en Informe Gira TAW008. IHAH

Gómez, A. (1997) Entrevista Isidro Martinez, Kraosirpe, en Informe Gira TAW008. IHAH

Gómez, A. (1997) Entrevista Pastor Sanchez, Yapwas, en Informe Gira TAW006. IHAH

Gómez, A. (1997): Entrevista a Angela Rosa, Yapuwas, en Informe Gira TAW006. IHAH

Gómez, A. (1997): Entrevista a Dionisio Sachezy Eusebio Cardona. Kraosirpe, en Informe Gira TAW008. IHAH

Gómez, A. (1997): *Informe gira TAW004.* Tegucigalpa. IHAH

Gómez, A. Martínez, M. (1995): *¿Cómo hacer dialéctica, reflexiva y participativa la metodología de investigación sociológica? Algunas respuestas desde una experiencia en el caso histórico de Vigo.* En la Revista Cuadernos de la Red. Madrid. Red CIMS.

Gonzalez Carías, S. (1996): *Informe Técnico de las giras de Rescate de la tradición artesanal en las comunidaes Tawahkas*. Tegucigalpa. IHAH

Gonzalez Casanova, P.: (1978):*Indios y negros en América Latina*. México, UNAM.

Gonzalez N. (1989): *La Historia del Pueblo Garífuna: Pasado y Presente.* Tegucigalpa. ASEPADE, IHAH, COSUDE.

Gonzalez, S. y Vargas, J. C.(1994): *Estudio etnográfico de la etnia Pech de Honduras.* UDIP. IHAH. 1994. (inédito)

González, S.(1996): *Informe Gira TAW005*. Tegucigalpa. IHAH.

Graiño, A. (1907*):Documentos referentes a los indios llamados Xicaques en la América Central*. Tegucigalpa. IHAH.

Gramsci, A. (1984): *Los intelectuales y la organización de la cultura,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Grignon, C., Passeron J. (1992): *Lo culto y lo popular,* Madrid, Ediciones La Piqueta

Gros, C. (1988): "Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca", en VVAA (1988): *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina.* México. Instituto Indigenista Interamericano.

Guerra, C. (1998): "Hacia una sociología del sujeto: democracia y sociedad civil", en Zemelman, H.*: Subjetividad: umbrales del pensamiento.* Barcelona. Antrophos

Gurr, T. R. (1995): *Minorities at risk: a global view of ethnopolitical conflicts.* Washington, D. C. United States Institute of Peace Press.

Guzman Bockler, C. (1986): " Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala", México. SEP-CIESAS.

Haberland, W. (1995): *Culturas de la Amértica Indígena: Mesoamérica y América Central*. México. FCE.

Habermas, J. (1973*): Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Buenos Aires. Amorrortu.

Habermas, J. (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Habermas, J. (1987): Teoría de la acción comunicativa. Madrid. Taurus.

Harrower, E. D. (1925): *Rama, mosquito and sumo of Nicaragua*, en Indians notes and monographs. New York. Museum of American Indian.

Harvey, D. (1989) *The condition of Post-Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, N. (2000): *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*. México. Ediciones Era.

Hasemann et al (1996): *Los indios en Centroamérica*. Madrid. Fundación MAPFRE colecciones

Hellman, J. (1994): *Mexican Popular Movements, Clientelism and the Process of Democratization*, in "Latin America Perspectives", N 21 (2). Riverside. California.

Herlihy, P. (1991): *Estudio de uso de tierras y delimitación propuesta para la Reserva Forestal Indígena Tawahka-Sumu en la Mosquitia de Honduras*. Tegucigalpa. IHAH.

Hofmeister y Thesing (1995): *Transformación de los siatemas políticos en América Latina.* Argentina. Konrad Adenauer Stiftung. CIEDLA

Hosbawm, E. (1966): *Les primitifs de la révolte dans Éurope moderne*. París. Fayard

House, P. y Sanchez, I. (1997): *Mayangna panan Basni: Nuestras plantas Medicinales*, Inglaterra, Rowland Digital Bury St Edmunds, Universidad de Reading.

Houwlald, G. (1984): "El elemento narrativo en ornamentos de los sumos de Honduras y Nicaragua", en *América Indígena*, Vol. XLIV, Nº 3, Julio-Septiembre. México. Instituto Indigenista Interamericano

Houwland, G. (1980): *El Sumu y sus dialectos*. Nicaragua. Ministerio de Educación

Houwland, G. (1995): *Mito y realidad en la conciencia histórica de los actuales indios sumus de Nicaragua.* En "Artículos seleccionados sobre Centroamérica". Alemania. Fundación Gotees Von Houwland.

Houwland, G. y Rener R. (1987): *Tradiciones orales de los indígenas sumus*. Tegucigalpa. Alfalit y IGFM.

Houwland, G., Jenkins, J. (1985):*Distribución y vivienda sumu*. Managua. Encuentro. UCA

Ibáñez, J (comp.) (1990): *Nuevos avances en la investigación social: la investigación social de segundo orden.* Barcelona. Anthropos.

Ibáñez, J. (1985): *Las medidas de la sociedad*. Madrid. REIS. Nº29.

Ibáñez, J. (1991): *El regreso del sujeto*. Santiago de Chile. Amerindia.

Ibáñez, J. (1992): *Perspectivas de la investigación social: el diseño de las tres perspectivas*, en García Ferrando et al; "El análisis de la realidad social". Madrid. Alianza.

Ibáñez, J.(19985): *Del algoritmo al sujeto: perspectivas de la investigación social*. Madrid. Siglo XXI.

Ibarra et al (2000): *Participación, políticas públicas y democracia: solidaridad internacional y antimilitarismo en Catalunya y el País Vasco*. Ponencia de la II Sesión "Democracia, sociedade civil e novos actores políticos". Santiago de Compostela. USC.

Ibarra Illanes, A.(1996): "Los indios del Ecuador y sus demandas frente al Estado", en Roitman M. y Casanova P. (coor*): Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Ibarra, P. Tejerina B. (comp): (1998): *Los movimientos sociales*. Madrid. Trotta.

Iglesia Morava (2000): *Declaración de la Iglesia Morava Auténtica*. Ahuas, 26 de febrero del 2000.

IHAH, UNAH, FITH, (1995): *Diagnóstico Sociolingüístico*. Tegucigalpa. UNAH, IHAH, FITH.

Informe General de los Títulos de Tierra (1969): *Índice general de los títulos de tierra que se encuentran en el Archivo Nacional.* Tegucigalpa. INA

Inglehart, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Barcelona. Paidos.

Isaula, R. (1988): *Honduras: crisis e incertidumbre nacional. Hacia un análisis de la coyuntura 1986-1987*. Tegucigalpa. Editores Unidos.

Jamenson, F. (1996): *Teoría de la postmodernidad*. Barcelona. Trotta.

Jelin, E. Y Hershberg, E.(1996) (comp*):Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship and Society in Latin America*. Westview. Boulder. Colorado.

Jelin, E. (1987): *Movimientos sociales y democracia emergente*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Jelin, E. Hershberg, E. (comp.) (1996*): Constructing democracy: human rights, citizenship and society in Latin America*. USA. Westview Press.

Jimeno Santoyo, M. (1996): "Pueblos indios, democracia y políticas en Colombia", en Roitman M. y Casanova P.(coor): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Johnson, J.; Laraña, E. Y Gusfield, J. (1994): "Identidades ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales", en Laraña y Giustfield (edi): *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Madrid. CIS.

Junta Directiva Consejo de Ancianos de la Nación Comunitaria Moskitia, (1996): *Declaración de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la nación comunitaria Moskitia sobre su bandera histórica*. Bilwi12 de noviembre de 1996. IMSCO

Killman, Wulf, (1997): *Biosfera Tawahka Asangni*, Tegucigalpa. FITH.

King, L. Keohane, R., Verba, S.(2000): *El diseño de la investigación social: la inferencia científica de los estudios cualitativos*. Madrid. Alianza

Kirchhoff, P. (1948): The caribbean lowland tribes: the misquito, sumo, paya and jicaque. USA. Handbook of South American Indians.

Kitschelt, H. (2000): *Lanscapes of political interest intermediation: social movements, interest groups and parties in the early twenty-first century*. Ponencia de la II Sesión "Democracia, sociedade civil e novos actores políticos". Santiago de Compostela. USC.

Kladermans et al (eds) (1988): *From structures to action: comparing social movements research across cultures*. Conecticut y London. Jai Press Ic.

Knight, A. (1980): *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution.* Cambrigde University Press. Princenton.

Knippers, J. (edit.) (1991): *Latin America. Its problems and its promise*. USA. Westview Press.

Kriesi, H. (1992): *El contexto político de los nuevos movimientos sociales en Europa Occidental*; en Benedicto y Reinares, "Las transformaciones de lo político". Madrid. Alianza.

Kriesi, H. (2000): *The transformation of the national political space in a globalizing world*. Ponencia de la II Sesión ”“Democracia, sociedade civil e novos actores políticos”. Santiago de Compostela. USC.

Laclau, E. Mouffe, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid. Siglo XXI.

Lamo de Espinosa, E.(1995): “Fronteras culturales", en *Culturas, Estados, Ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid. Alianza.

Landero Martínez, F. (1918): *Los tawahkas o sumos. El suquia y las fiestas*. Tegucigalpa. IHAH

Lara Pinto, G. (1996): "Cultura, medioambiente y desarrollo: del grupo étnico a la formación de la identidad nacional", en Murillo Chaverri, C. (ed): *Antropología e identidades en Centroamérica*. Costa Rica. Colección libros del Laboratorio de Etnología.

Lara, J. (1969): *La vida de los Xicaques. Civilización Indígena*. Revista de la Academia Hondureña de Geografía e Historia. Nov. Dic. 1969.

Laraña, E. (1994): *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Madrid. CIS

Laraña, E. (1996): *La actualidad de los clásicos y las teorías del comportamiento colectivo*. En REIS, Nº 74. Madrid. CIS.

Laraña, E. (1999): *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid. Alianza.

Lauza, R. Et al (1986*): Los Pech (Payas).Una Cultura olvidada*. Tegucigalpa. Guaymuras.

Le Bot, Y. (1994): *Subcomandante Marcos: el sueño zapatista*. México. Plaza y Janés.

Le Bot, Y. (1995): *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992*) México. FCE.

Le Bot, Y.(1988): “Extranjeros en nuestro propio país: el movimiento indígena en Bolivia durante los años 70”, en VVAA (1988*) Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México. Centre Détudees mexicaines et centramericaines. Instituto Indigenista Interamericano.

Lefebvre, H. (1974): *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid. Alianza.

Lehmann, W (1920): “Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika und Mexico 1907-1090. Berlín. Zeitschrift für Etnologie.

León, E. y Zemelman, H.(1998): *Subjetividad: umbrales del pensamiento*. Barcelona. Antrophos.

Levia, H. (1991): *Documentos Coloniales de Honduras. Tegucigalpa*. CEHDES. Colección Padre Manuel Subirana

Levi-Strauss, C. (1958). *Antropología Estructural.* Buenos Aires, Eudeba, 1973.

Levi-Strauss, C. (1964): *Mitológicas III. El origen de las maneras de la mesa*. Madrid. Siglo XXI

Lévi-Strauss,C. (1981): *La identidad*. México. Ediciones Petrel.

Lipset, S. M. y Rokkan, S. (1992): *Estructura de división, sistemas de partido y alineamientos electorales,* En Battle, A: “Diez textos básicos de ciencia política”. Barcelona. Ariel (1967)

Lizano, E. (1990): T*res ensayos sobre Centroamérica.* Costa Rica. FLACSO.

Lois, M. (2000): *El concepto político del yo y las teorías de la democracia*. Ph. D. Th. Universidade de Santiago de Compostela

Luna Desola, D. (1977): A*ntropología Centroamericana*¨. Costa Rica. EDUCA.

Lunardi, F. (1948): *Honduras Maya.* Honduras. Secretaría Privada de la Presidencia de la República.

Lyotard, J.F. (1986): *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra.

Máiz, R. (1995): *La construcción de las identidades políticas,* en la “Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política”, “Inguruak”. N 13.

Máiz, R. (1996): “*Nación de Breogán: oportunidades políticas y estrategias enmarcadoras en el movimiento nacionalista gallego (1886-1996)”,* en Revista de Estudios Políticos, Nº 92. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.

Maíz, R. (1997) *Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones,* en Zona Abierta, Nº 79. Madrid. Pablo Iglesias.

Máiz, R. (1997*): A idea de nación*. Vigo. Xerais

Máiz, R. (1997*): Retos contemporáneos de la política: los nacionalismos*. Madrid. Trotta.

Máiz, R. Beramendi, X. (eds) (1994): *Os nacionalismos en Europa: pasado e presente.* Santiago de Compostela. USC.

Malinowski, B. (1922): *Los argonautas del pacífico Occidental*. Barcelona. Planeta Agostini (1986)

Manheim, K. (1966): *Ideología y utopía*. Madrid. Aguilar.

Mantillo Villa, (1965): "Estas piedras hablan ", en *Estudio preliminar del arte rupestre en Nicaragua, Ometepe. Isla de círculos y espirales*, Managua.

Manz Abad et al (1998): *Territorio Ashaninka*. Santiago de Compostela.. USC, PRODEV y Fundación paz e solidaridade.

Marcos, S. (1997*):La IV Guerre Mondiale a comencé"*, en *Le Monde Diplomatique*, Agosto, 1997.

Marcus, G. (1991*): Identidades pasadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografías sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial*. Revista de Antropología 34. Brasil. Universidade Federal do Río de Janeiro (UKRJ)

Marcuse, H. (1953) *El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona. Seix Barral, 1969.

Mariñas Otero, L. (1990*): Honduras*. Tegucigalpa. Editorial Universitaria

Marión Singer, O. (1990): *Hombres de la selva: La tecnología cultural del medio selvático.* México. Colección Regiones de México.

Maroñas Otero, L.(1963): *Honduras*. Madrid. Cultura Hispánica

Martín Barbero, J. (1987): *De los medios a las mediaciones.* Barcelona. Gustavo Gili.

Martinez Lopez, E. (1905): "Costumbres Indias¨, en ¨*Revista de Archivo y Biblioteca Nacional de Honduras*¨ Tegucigalpa.

Martínez Peláez, S. (1979): *La patria del criollo.* Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana. EDUCA.

Martínez, E. (1996): *Informes Gira TAW002 y TAW003*. Tegucigalpa. IHAH

Martinez, E., (1996): *Informe Gira TAW002*. Tegucigalpa. IHAH

Martínez, M. (1983): *Documentos históricos de Honduras*. Tegucigalpa. UNAH

Marx, Engels, (1975*) Obras escogidas. Tomo I y II*. Madrid. Akal Editor.

Maslow, A. (1975): *Motivación y personalidad*. Barcelona. Sagitario.

Mauss, M.(1972): *Obras completas*. Madrid. Alianza Universitaria.

Mc Cauley, Ellen. (1981*): No me hables de muerto sino de parranda*. Tegucigalpa. Asepade.

Mc Common, C. S. (1982*): Mating as a reproductive stategy a black carib example*. USA. Pennsylvania State University.

McAdams, D., McCarthy, J, Zald, M (comp): (1999*): Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid. Itsmo.

McFarlane, A. (1992): *El Reino Unido y América: la época colonial*. Madrid. MAPFRE Colección 1492.

McSweeney, K. (1999): *The canoe in the tree*. USA. Equinox.

Mejía Madardo (1981): *Comizahual, Leyendas, Tradiciones y Relatos de Honduras*. Tegucigalpa. Universitaria.

Mejía Piñeiros, M. C., Sarmiento Silva, S. (1987*): La lucha indígena: un reto a la ortodoxia. México.* Instituto de Investigaciones Sociales. Siglo XXI.

Melendez, Armando C. (1982): *Fragmentos históricos del pueblo garífuna*. Tegucigalpa. Secretaría de Cultura y Turismo. Departamento de Folklore.

Melucci, A (1982): *Invenciones del presente*, Bolonia. Mulino.

Melucci, A. (1995): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid. CIS.

Melucci, A.(1999): *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México. El Colegio de México.

Menget, P. (1988): "Reflexiones sobre el derecho y la existencia de las comunidades indígenas en Brasil", en VVAA (1988*) Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina.* México. Centre Détudees mexicaines et centramericaines. Instituto Indigenista Interamericano.

Merton, R K. (1980): *Teoría y estructuras sociales*. México. FCE

Mills C. W. (1974): *La imaginación sociológica*. México. Fondo de Cultura Económica

Molano, A. (1997): *Cartagena revisada: la IAP 20 años después*. Colombia. Congreso Internacional de Convergencia Participativa

Moles, A. (1978): *Sociodinámica de la cultura*. Barcelona. Paidós,

Moneta, y Quenan (orgs) (1990): *Las reglas del juego. América Latina, globalización y regionalismo*. Buenos Aires. Corregidor.

Monsivais, C. (2000): *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*. Madrid. Anagrama.

Montes, M. (1982): *La crisis de Honduras y la situación de los trabajadores*. Tegucigalpa. SITRAUNAH

Montoya, R. (1996): "La ciudadanía étnica", en Roitman M. y Casanova P.(coor) 1996. *Democracia y estado multiétnico en América Latina. México*. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM).

Mood, T. Werbner, P. (1997): *The politics of multiculturalism in the new Europe*. London. Postcolonial Encounters.

MOPAWI, (1994*): Informe MOPAWI 1992-1993*, Tegucigalpa. MOPAWI

Morgan, L.H. (1973): *Las sociedades primitivas*. Madrid. Ayuso.

Morin, E. (1966): *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas.* Madrid Taurus.

Movimiento Ambientalista Miskut,(1999): *Declaración Pública Obligada sobre el desarrollo del Proyecto Reserva Biosfera del Río Plátano*. Tegucigalpa, del 19 de noviembre de 1999.

Müller, A. (1932*): Among cróeles, miskito and sumos*. Bethlehem.

Muñoz Taboada, J (1984): *El Folklore en Honduras*. Teguicigalpa. Sectur.

Muñoz Taboada, J (1989) ¨*Historia de la tradicción Oral Hondureña. Grupos Humanos. Miskitos, Sumos y Garífunas*¨. Tegucigalpa. Secretaría de Cultura y Turismo (SECTUR) Secretaría General de Estados Americanos.

Muñoz. B. (1995) *Teoría de la pseudocultura*, Madrid, Fundamentos.

Murillo Chaverri, (ed) (1996):*Antropología e identidades en Centroamérica*. Costa Rica. Colección Libros del Laboratorio de Etnología.

Murillo Selva, R. (1997): *Loubavagu: el otro lado lejano*. Tegucigalpa. Litografía López

Navarro, P. Díaz, C. (1999): *Análisis de contenido*, en Delgado, J.M. y Gutierrez, J. (1999): *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid. Síntesis

Needler, M. (1987): *The problem of democracy in Latin America.* USA. Lexington Books.

Newson, L. (1985): *La población indígena de Honduras bajo el régimen colonial.* Mesoamérica. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Newson, L. (1992*): El costo de ka conquista*. Tegucigalpa, Guaynuras.

Norwood, S (1987): *La estructura de la lengua sumu*. En "Boletín de Antropología Americana". Nº 15. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Nuñez Chillida, J. (1959): *La Montaña de la Flor*. Revista de la Academia Hondureña de Geografía e Historia. Tegucigalpa.

OEA, (2000): *La Estrategia Marco para la Participación Pública en la Toma de Decisiones sobre Desarrollo Sostenible en las Américas.* USA. Organización de los Estados Americanos (OEA)

Offe, C. (1984*): La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de fururo*. Madrid. Alianza, 1992.

Offe, C. (1990): *Contradicciones en el Estado de Bienestar*. Madrid, Alianza.

Olson, M. (1971): *The logic of colletive Action, Cambrigde*, (Mass), Harvard University Press, 2ª ed.

Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (1999): *Convocatoria de la Gran Marcha cívica de organizaciones indígenas, afrohondureñas, ambientalistas, campesinas, obreras, privadas de desarrollo, de mujeres, de estudiantes y profesionales contra la Reforma del artículo 107, por la Defensa de la Soberana Patria*. Tegucigalpa, 9 de octubre de 1999.

Ortega Hegg, M (1996): "Autonomía regional y neoliberalismo en Nicaragua", En Roitman, M. y Casanova P.(coor): *Democracia y estado multiétnico en América Latina. México.* La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Ortí, A. (1992) "*Revista de estudios agro-sociales*" Nº 161.Madrid

Parsons, T. (1937): *La estructura de la acción social*. Madrid. Guadarrama.1968.

Pastor Fasquelle, R. (1988): *Historia de Centroamérica*. México. Colegio de México.

Peces-Barba, G. (1991):*Curso de Derechos fundamentales*. Madrid. Eudema Universidad.

Peninou, G. (1976): *Semiótica de la publicidad.* Barcelona. Gustavo Gili.

Perelli, et al (comp.) (1995): *Partidos y clase política en América Latina en los 90*. Costa Rica. Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Centro Asesoría y Promoción Electoral

Perelli, Picano, Zovatto (comp.) (1995): *Partidos y clase política en América Latina en los noventa*. Costa Rica. IIDH. CAPEL.

Perez Agote (1986): *"Política y Sociedad"*. Madrid. Alianza.

Pérez Brignoli, H. (2000): *Breve historia de Centroamérica.* Madrid. Alianza Editorial.

Perez, S. Martínez, M. Gómez, A (1995): *O casco vello de Vigo: identidade social e utopías de participación urbana. IAP de socioloxía urbana*. Vigo. IGESCO. Concello de Vigo.

Periódico *La Jornada*. México; 31 de julio de 1994; 13 de octubre de 1999; agosto-diciembre de 1999.

Periódico *El Comercio, El Expreso y El Universo*. Ecuador, 20, 21, 23 y 24 de enero del 2000 y el 28 de febrero del 2000.

Periódico *El País,* Madrid, 23 de junio de 1998; 5 y 9 de agosto de 1998; 29 de enero del 2000; 6, 10, 14,15,16, 21 y 23 de abril del 2000; 30 de mayo del 2000 y 13 de septiembre del 2000.

Periódico *La Nación*, Honduras; 15 de junio de 1997.

Periódico *El Tiempo*. Honduras, 6 de mayo de 1992.

Periódico *La Gaceta*. Nicaragua, a 9 de enero de 1987, 21 de diciembre de 1999.

Periódico *La Prensa*. Honduras, 21 de enero de 1997; 6 de mayo de 1992; 13 de octubre de 1993; 13 de octubre de 1994; 24 de junio de 1997; 11 de agosto de 1997; 13 de octubre de 1997; 12 de octubre de 1998; 18 de septiembre de 1998; 9 de junio de 1999; 13 de octubre de 1999.

Periódico *La Tribuna.* Honduras, 13 de octubre de 1999.

Periódico *La Voz de Galicia,* suplemento "El Semanal". A Coruña. 4 de octubre de 1998.

Periódico *The Economics,* USA; diciembre de 1999.

Periódico *Resumen Latinomericano*, Madrid, Nº 43; septiembre-octubre, 1998.

Pineda Portillo, J. Luzón Benedicto, J.L. (1988): *Honduras.* Madrid. Anaya.

Pintos de Cea-Naharro, J.L. (1990): *La frontera de los saberes*. Madrid. Akal.

Pintos de Cea-Naharro, J.L.(1995*): Identidades colectivas y procesos de diferenciación*; En "Congreso Internacional de Comunidades na Periferia Atlántica. Santiago de Compostela. USC.

Pintos de Cea-Naharro, J.L. (2000): *Más allá de las ideologías: la construcción de la plausibilidad a través de los imaginarios sociales*; En "Educación en Perspectiva: Homenaxe ó profesor Lisardo Doval". Santiago de Compostela. USC.

Pizzorno, A. (1994): *Identidad e interés*, en "Zona Abierta" Nº 69**.** Madrid. Pablo Iglesias.

Plataforma Crítica Patuca II,(1998): *Declaración de Ahuas*, del 24 de mayo de 1998.

Porter, Robert W. (1983*): El estilo migratorio de vida en la biografía Garífuna*. En YAXKIN. Tegucigalpa. IHAH.

Poulantzas, N. (1974): *Las clases sociales en el capitalismo actual*. México. Siglo XXI.1983.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, (1996):*Informe sobre el Desarrollo Humano, 1996*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid. Relaciones Exteriores.

Ramón R. Rivas, (1993): *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras*. Tegucigalpa. Editorial Guaymuras.

Ramonet, I. (1998): *Geopolítica do caos*. Petrópolis. Editora Vozes.

Ramos Rollón, M.L. (1997): *La dimensión política de los movimientos sociales: algunos problemas conceptuales*. En REIS, Nº 79. Madrid. CIS.

Reichel- Dolmatof, G. (1953): *Colombia, programa de historia de América*. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Ramos Rollón, M ª.L. (1995): *De las protestas a las propuestas. Identidad, acción y relevancia política del movimiento vecinal en Venezuela*. Venezuela. Nueva Sociedad.

Revilla Blanco, M. (1993): *¿Y todo lo que nos mueve nos une?.Movimientos sociales, identidad y sentido: experiencias contemporaneas en la R.F.A. y Chile*. Tesis inédita. Madrid. UCM.

Revilla Blanco, M. (1994): *Modelos teóricos contemporaneos de la aproximación al fenómeno de los movimientos sociales*. Madrid. Instituto de Estudios Sociales Avanzados.

Revista de Archivo y Biblioteca Nacional de Honduras. (1905): *La Mosquitia. Índole y costumbre de sus pobladores* Tegucigalpa. Gobierno de Honduras.

Reyes Illescas, M. A (1995): "Guatemala: en el camino del indio nuevo", en Díaz- Polanco, H. (comp.) (1996*): Etnia y nación en América Latina.* México. CNCA

Reynoso, C. (comp.) (1998): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa.

Ribero, D. (1996): "El indio y el brasileiro", en Roitman M. y Casanova P.(coor): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Riechmann, J. Y Fernández Buey, F (1999): *Redes que dan libertad*. . Barcelona. Paidós

Ritzer, G. (1996): *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona. Ariel.

Rodríguez, N. (1989*): Ideas para el contenido de un anteproyecto de ley sobre las minorías étnicas y la creación del Instituto Nacional Etnico.* Tegucigalpa. CAHDEA.

Roitman, R. Castrio Gil (comp) (1990): *América Latina entre los mitos y la utopía* Madrid. Universidad Complutense Madrid

Roitman, R., González, P. (comp) (1996): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada ediciones

Rootes, C. (2000): *The resurgence of protest and the revitalisation of democracy in Britain*. Ponencia de la II Sesión "Democracia, sociedade civil e novos actores políticos". Santiago de Compostela. USC.

Rouquié, A. (coord.) (1994): *Las fuerzas políticas en América Central*. México. FCE

Ruiz Hernandez, M (1993): *Todo indigenismo es lo mismo*, en "Ojarasca", N 17. México. Febrero.

Sánchez, C. (1994): *La conformación étnico-nacional en Nicaragua*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Colección Científica

Sánchez, C. (1997): *Las demandas indígenas en América Latina y el Derecho Internacional*. En "Boletín de Antropología Americana". Nº26. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Sánchez, C. (1999*) Revista " Memoria*". México. CEMOS

Sánchez, C. (1999): *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México. Siglo XXI.

Sanoja, M. (1981): *Los hombres de la yuca y el maíz*. Caracas. Monte Ávila Editores

Santamarina, C. (1994): *Identidad femenina en la realidad política española*. En Mayobre, P., Caruncho, C.:"O reto do presente: feminismo, ecoloxía, pacifismo". Vigo. Universidade de Vigo e Caixa Galicia.

Santana, R. (1988): " En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias. El caso de un movimiento indígena", en VVAA (1988): *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México. Centre Détudees mexicaines et centramericaines. Instituto Indigenista Interamericano.

Sapper, K. (1900): Tagebuch, nr, XLVIII, 3,4,-5,5, Río Coco; 1917, Uber eine verzierte Baumkalebasse aus dem sumu-gebiet, Nicaragua, International Congress of Americanists, Washington, 1915.

Sartori, G. (1993): *La democracia después del comunismo.* Madrid. Alianza

Scott, J. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*. México. Era.

SECPLAN (1987): *Primer seminario taller con los grupos étnicos autóctonos de Honduras*. Tegucigalpa. SECPLAN.

SECPLAN, Grupo Interinstiucional de Seguridad Alimentaria Nutricional (1996): *Análisis Programas y/o Proyectos Alimentarios Nutricionales Actualmente en Ejecución,* Tegucigalpa.

SECPLAN.

Sequeiros, J.L. (1993): *O muro fendido. Cambio social e comportamento político en Galicia*. Vigo. Xerais.

Sierra M. T., (1995): "Los indios en el Brasil de hoy", en Díaz- Polanco, H. (comp.) (1996) *Etnia y nación en América Latina*. CNCA. México.

Silva Monje, M. H. (1995): *Ometepe: su historia, mitos y leyendas*. Nicaragua. Valdez.

Slater, D. (1985): *New Social Movements and the state in Latin America*. Amsterdan. CEDLA.

Smith, A. (1995): *Nations and nationalism in a Global Era*. Cambrigde-Oxford, Polity Press.

Smutko, G. (1985): *La Mosquitia: historia y cultura de la costa Atlántica*. Managua. La Ocarina Colección Costeña.

Snow, Hunt y Benford (1993): *Framing proceses and identity construction in collective action*. Chicago. Presented at the Annual Meetings of the Midwest Sociological Society.

Solares, J. (1996): "Guatemala. Etnicidad y democracia", En Roitman, M. y Casanova P.(coor): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM)

Sotang, S. (1996): *Contra la interprertación*. Madrid. Alfaguara.

Squier, E.G. (1969): *Existencia de los aborígenes. Los Hicaques, Payas, Zambos y Caribes*. Revista de la Academia Hondureña de Geografía e Historia. Oct., Nov. Y Dic. de 1969. Tegucigalpa. IHAH.

Stavenhagen, R. (1978): *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México. Siglo XXI.

Stavenhagen, R. (1996): *Ethnic conflicts and the Nation-State*. New York. UNRISD.

Stavenhagen, R. (1997): "Las organizaciones indígenas;: actores emergentes en América Latina". En Van de Fliert, L. (1997): *Guía para los pueblos indígenas*. México. Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Stavenhagen, R. Et al. (1983): *La cultura popular*. México. La Red de Jonás.

Stein, E. y Arias Peñales, S. (1992): *Democracia sin pobreza. Alternativa de desarrollo para el istmo centroamericano*. Costa Rica. FLACSO.

Suárez, S. Fuentes, M. A. (1997): *Informe del taller Percepciones de las mujeres artesanas tawahkas sobre su situación y condición*. Tegucigalpa. PNUD

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Suazo S. (1991*): Conversemos en Garífuna. Gramática y manual de conversación.* Tegucigalpa. COPROIDEM.

Subcomandante Marcos e EZLN (1998): *A Revoluçao invencible: cartas e comunicados.* Sâo Paulo. Editorial Boitempo.

Subcomandante Marcos(1999): *Desde las montañas del sureste mexicano*. México. Plaza y Janés.

Tangermann, C. (comp.) (1995): *Ilusiones y dilemas. La democracia en Centroamérica*. Costa Rica. FLACSO.

Taylor, C. (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México. FCE.

Taylor, Douglas Mac Rae, ¨*The Black Carib of British Honduras*¨. New York.Wenner Green Foundation for Antropological Research.

Tarrow, S. (1994): *Power in movement. Social Movements, collective actions and cycles of protest*. Cornell. Cornell University Press

Terrazos, A. (1993): *Teorías de la complejidad, hibridación y el estudio de la evolución humana*. En el Boletín de Antropología Americana. Nº 27. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia

Thompson, E. P. (1963): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona. Crítica.

Tironi, E. (1988) (comp*): Proposiciones: pobladores, marginalidad y democracia.* Santiago. Sur.

Toledo,V. (1996): *Latinoamérica: crisis de civilización y ecología política*. En "La Gaceta Ecológica". México. UNAM

Torres Rivas, E. (1976): *Centroamérica Hoy*. México. Siglo XXI

Torres Rivas, E. (1987): *Centroamérica: la democracia posible*. Costa Rica. FLACSO.

Torres Rivas, e. (1989): *Interpretación del desarrollo social centroamericano*. Costa Rica. FLACSO

Torres Rivas, E. (1990): *Democracias de baja intensidad*, en "Sistemas políticos y la transición en Centroamérica" Cuadernos de Ciencias Sociales. Nº 36. San José. FLACSO.

Torres Rivas, E. (1992): *Centroamérica: la transición autoritaria hacia la democracia.* En Meyer, L y Reynosa, J.L. (coord.): "Los sistemas políticos en América Latina". Madrid. Siglo XXI.

Torres Rivas, E. Cesar Pinto, J. (1983): *Problemas en la formación del Estado nacional en Centroamérica*. Cota Rica. ICAP.

Touraine, A. (1993): *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy,

Touraine, A. (1987): *El regreso del actor*. Buenos Aires. Eudeba.

UNAH (1984): *Lecturas sobre la Realidad Nacional*. Tegucigalpa. Área de Sociología. UNAH.

Unidad Regional de Asistencia Técnica para el Sector Social de Ruta Social SECPLAN, (1996): *Honduras: El gasto social y su eficiencia*, Tegucigalpa. SECPLAN

Varela, J. Alvarez-Uría, F. (1989): *Sujetos frágiles*. Madrid. FCE.

Vaugham Warman, A. (1962): *Diccionario trilingüe*. Managua. Talleres Nacionales

Verón, E. (1971): "Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica", en Verón*: El proceso ideológico*. Buenos Aires. Tiempo Contemporaneo

Vidal Gil, E. J. (1993): "Sobre los derechas de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho", en *Anuario de Filosofía del Derecho*. Tomo X. Madrid. Nueva Época.

Vilas, C. (1992): *La Costa Atlántica de Nicaragua*. México. FCE.

Villamán Pérez, M. (1993): *América Latina: modernidad y culturas populares*. Desafios y posibilidades. México. Centro Poveda.

Villasante, T. (1991): *Movimiento ciudadano e iniciativas populares*, en "Noticias Obreras: Cuadernos", Nº 16. Madrid, HOAC.

Villasante, T.(1998): *Del desarrollo local a las redes para mejor-vivir*. Tomo I y II. Madrid. Lumen

Villegas, L. Benavides, A.; Restrepo, M. Gómez, A. Martínez, M.(1997): *Estudio de localidades: Necoclí (Antioquia)* Medellín. Instituto de Estudios Regionales. Universidad de Antioquia

Viqueira, J.P., Sonnleitner,W. (2000): *Democracia en tierras indígenas: las elecciones en los Altos de Chiapas: 1991-1998*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de México e Instituto Federal Electoral.

Von Hagen, Victor Wolfgang. (1943): *The Jicaque (Torrupan) indians of Honduras*¨.New York. Museum of the American Indian.

VVAA (1972): *Tradiciones y Leyendas de Honduras.*Tegucigalpa. Museo del Hombre Hondureño.

VVAA (1987): *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*. México. Juan Pablo Editor.

VVAA (1990): *América Latina, hoy.* México. Siglo XXI. UNU.

VVAA (1991): *Indios.* Quito. ILDIS.El Duende.

VVAA (1992*): Movimientos sociales, poder y sociedad*. En "Cuadernos de la Red", Nº 2. Madrid. Red CIMS.

VVAA (1992): *Sistemas políticos poder y sociedad. Estudios de casos en América Latina.* Venezuela. ALAS. CEA. Nueva Sociedad.

VVAA (1994): *Centroamérica: entre democracia y desorganización.* Guatemala. FLACSO.

VVAA (1995*): La IAP: Métodos de Investigación Social con los Movimientos Sociales para el Desarrollo Local.* En "Cuadernos de la Red", Nº 3. Madrid. Red CIMS.

VVAA (1995): *Popol-Vuh*. Guatemala. Editorial Piedra Santa.

VVAA (1998): *Boletín de Antropología Americana*. Nº33. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

VVAA (1998*): Cuestiones indígenas*. En la revista "América Latina hoy. Revista de Ciencias Sociales". Nº19, Salamanca. Seminario de Estudios Políticos sobre Latinoamérica.

VVAA (1998): *Maná: estudos de antropología social*. Río de Janeiro. Contra Capa.

VVAA (1999): *Autonomía Indígena: fundamentos jurídicos y políticos*. México. Secretaría de Formación Política del PRD.

VVAA (1999): *Etnicidad y política,* en "Revista Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales". N 56. México. CONACULTURA. INAH. Plaza y Valdes Editores.

VVAA, (1978): *Cultura, comunicación de masas y lucha de clases.* México. Nueva Imagen.

VVAA, (1983*): Los grupos humanos que se originaron después de la conquista en la Costa Atlántica de Guatemala y Honduras*, en Memoria del Seminario Costa Atlántica de Centroamérica. San José. CSUCA.

VVAA, (1997): *Chiapas insurgente: cinco ensayos sobre la realidad mexicana*. Nafarroa. Txalaparta.

VVAA: (1984): *Honduras indígena*, en la "Revista América Indígena". Año XLIV. Nº 3. Vol. XLIV. México. Instituto Indigenista Interamericano.

Walzar, M. (1983): *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books.

Wallerstein, I (1979): *El moderno sistema mundial*. Madrid. Siglo XXI

Wallerstein, I (1998): " Globalización, estructuralismo y neoliberalismo". En la *Revista Memoria*. Nº 117. México. CEMOS

Wallerstein, I, Amin, S., Gunder, F. Y Arrighi, G. (1983): *Dinámica de la crisis global*. México. Siglo XXI,

Warman, A. Argueta, A. (1991*): Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México.* México. UNAM. Miguel Angel Porrua.

Warman,A., Arqueta, A. (coord) (1993): *Movimientos indígenas contemporaneos en México*. México. UNAM. Miguel Angel Porrua.

Weber, M. (1978): *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires. Amorrortu.

Wheelock Roman, J. (1981): *La Mosquitia en la revolución*. Managua. Colección Blas Real Espinales.

Wheelock, J. (1981): *La Mosquitia en la Revolución*. Managua. CIERA.

Wiarda, J. (1982): *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*. USA. The University Massachusetts Press.

Wilson, J. (1975): *Obra Morava en Nicaragua: transfondo y breve historia*. Costa Rica. Seminario Bíblico Latinoamericano.

Wolf, E., Benedict, B. Et al (1999): *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid. Alianza.

Womack, J. (1997): *Zapata y la revolución mexicana.* México. Siglo XXI.

World Bank (1998): *Declaration of the International NGO and Donors Conference on the Mesoamerican Biological corridor*. Francia. World Bank.

World Bank (1998): Status of the global vision and national perspectives on the Mesoamerican Biological Corridor. Francia. World Bank.

Wortman, M. (1992): *Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840*. San José. Banco Centroamericano de Integración Económica.

Wray, N. (1996): “La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador”, en Díaz- Polanco, H. (comp.) (1996) *Etnia y nación en América Latina.* CNCA. México.

Yankelevich, P. (comp.)(1990): *Honduras.* México. Instituto de Investigación Dr. José Mª Luis Mora. Universidad de Guadalajara. Nueva Imagen.

Young, T.(1847): *Narrative of a residence on the Mosquito COSAT*.
London. Smith, Eldenand Co. Biblioteca Nacional, Managua

Yuscaran, G. (1990):*Conociendo a la gente Garífuna.* Tegucigalpa. Nuevo Sol.

Zermeño, S. (1990): *Crisis, neoliberalism and Disorder*, en Joe Foweraker y Ann Craig (comps), “Popular Movements and Political Change in Mexico”. Lynne Rienner, Boulder. Colorado.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES